# Diacritica

Bimestrale indipendente fondato da Maria Panetta e Matteo Maria Quintiliani

**Direttore responsabile:** Domenico Renato Antonio Panetta

**Comitato Scientifico:**

Salvatore Cingari (Università per Stranieri di Perugia), Valeria Della Valle ("Sapienza Università di Roma"), Alessandro Gaudio (ASN in Letteratura italiana contemporanea), Matteo Lefèvre (Università di Roma "Tor Vergata"), Maria Panetta (ASN in Letteratura italiana contemporanea), Italo Pantani ("Sapienza Università di Roma"), Giorgio Patrizi (Università degli Studi del Molise), Ugo Perolino (Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara), Paolo Procaccioli (Università della Tuscia), Giuseppe Traina (Università degli Studi di Catania-Sede di Ragusa)

Rivista telematica open access registrata presso il Tribunale di Roma il 31/12/2014, autorizzazione n. 278

Codice ISSN: 2421-115X - Sito web: www.diacritica.it

Iscrizione ROC: n. 25307 - Codice CINECA: E230730

Editore e rappresentante legale: Anna Oppido – P. IVA: 13834691001

Vicedirettore: Maria Panetta

Sede legale e redazione testi: via Tembien, 15 – 00199 Roma (RM)

Consulenza editoriale: Rossana Cuffaro e Daniele Tonelli (Prontobollo Srl: www.prontobollo.it)

Webmaster: Daniele Buscioni

# *Omaggio a Benedetto Croce*

## *a due anni dall'esordio di «Diacritica»*

Anno III, fasc. 1 (13), 25 febbraio 2017

a cura di Maria Panetta e Rosalia Peluso

revisione redazionale a cura di Maria Panetta

# Indice

**Editoriale**

*Una visione unitaria per l'Europa del domani*, di Domenico Panetta…….. p. 7

*Breve introduzione*, di Maria Panetta……..p. 11

**Filologia…….… p. 13**

*La storia «civile» in rapporto alla conservazione della natura. Il dibattito Croce-Parpagliolo sulla legge per le bellezze naturali del 1922*, di Lorenzo Arnone Sipari …….....……..... p. 15

Abstract: *The article analyzes the role of Benedetto Croce in favor of the first Italian law on natural beauties (1922); for him it was the second attempt since 1906 to give a code to the matter. In particular it offers an examination of the two versions of his* Relazione *to the Senate of the Republic and to the Chamber of Deputies. It checks the result based on the reflection of Luigi Parpagliolo, one of the protagonists of the first movement for the defense of nature in Italy.*

**Letture critiche……. p. 37**

*L'origine delle divergenze politiche fra Croce e Gentile*, di Salvatore Cingari... p. 39

Abstract: *This article reconstructs the reasons and the origin of the different political view between Benedetto Croce (1866-1952) and Giovanni Gentile (1875-1944).*

*Laicismo e Religione: una critica "crociana" a Charles Taylor*, di Emilio Di Somma ..... p. 46

Abstract: *A widespread assumption of contemporary scholarly studies about "secularity" and "religion" understands the two concepts as separate "moments" of human historical agency and civility; almost as if a religious individual possesses a different "form of consciousness" than a religious individual. The following study addresses, in particular, how this presupposition plays out in Charles Taylor's attempt to develop a "positive" narrative of secularity and how such prejudice is to be understood as a direct consequence of Taylor's strong commitment to Hegelian dialectic. Against such schematic understanding of secularity and religion, I will propose Benedetto Croce's criticism of Hegelian dialectic, to propose the argument that Croce's historicist understanding allow us to use the concepts of "secularity" and "religion" in a more*

*refined way than the current scholarly debate allows. In particular, I will refer to Croce's "dialectic of distinctives", to propose that secularity and religion should be understood not as different "moments" or "form of consciousness" of human agency, but just as different historical conformation of a single, consistent, sphere of historical action that belongs to human beings as such.*

*Una questione di Giudizio (breve nota su Benedetto Croce e Hannah Arendt)*, di Maria Laura Giacobello…….....……..…..… p. 63

Abstract: *This article proposes some reflexions about History, Judgement, Thought* etc. *in the philosophical thought of Benedetto Croce and Hannah Arendt.*

*Croce e la «triade onomastica». Prime note sulla presunta incomprensione crociana della sensibilità contemporanea*, di Maria Panetta ……..……..…..… p. 75

Abstract: *This article is the first step of a global study that will be published in the future. The author analizes the famous article written by Benedetto Croce in 1907 and intitled* Di un carattere della più recente letteratura italiana, *that is mainly focalized about the difference between Giosue Carducci's vision of literature and life, and the esthetics of Gabriele d'Annunzio, Antonio Fogazzaro and Giovanni Pascoli. With the help of some letters between Croce and Giovanni Papini, the paper tries to demonstrate that Croce was not deaf to the contemporary sensibility, but he thought that some aspects of contemporaneity were dangerous to the moral life of the nation and also to his personal psychological condition, that was always subjected to angst.*

*«Ho passato la vita intera a imparare a costruire frasi». Croce, Baudelaire e la "cultura della decadenza"*, di Rosalia Peluso..... p. 91

Abstract: *Benedetto Croce was a careful and assiduous reader of Baudelaire. This paper traces the highlights of these readings and is divided into three parts: the first is dedicated to the "poetry", the second to the "art theory" and the third to the "critique of modernity". In the latter part the essay also discusses the "decadent movement" in an aesthetic but above all ethical-political point of view and it provides an understanding of it as a general "decadent culture" from which Baudelaire, according to Croce, was very far.*

*Il concetto di "Spirito" in Benedetto Croce*, di Antonio Pirolozzi..... p. 114

Abstract: *The concept of "Spirit" in Benedetto Croce is very far from Hegelian Spirit, from French and Italian spiritualism of the late nineteenth and the first half of the twentieth centuries, born in opposition to the "aberrations" of the positivistic theories that Croce still fought against. It's very different from the "Spirit" of Gentilean actualism too. According to a "phenomenological" method, this paper gives an account of the complex conceptual polysemy of Croce's thought.*

*L'umanesimo neo-moderno. Croce, i profeti del nulla e l'«innocenza» del XXI secolo*, di Francesco Postorino..... p. 138

Abstract: *This study tries to revisit in an unprecedented way the philosophy of Benedetto Croce, taking account of the judgment of God's nihilistic death and, more generally, of the philosophies of the crisis. According to the author, the "state of mind" anguished, that emerged between the two world wars and was*

*systematized especially by Martin Heidegger and Karl Jaspers, has some affinity with the hermeneutic direction outlined by Benedetto Croce, at least in reference to the nature of the individual.*

*La categoria di modernità nella filosofia crociana*, di Emilia Scarcella..... p. 152

Abstract: *This essay analizes the cathegory of Modernity in the philosophical thought of Benedetto Croce.*

*Note sulla Natura in Benedetto Croce*, di Renata Viti Cavaliere..... p. 172

Abstract: *Nature for Benedetto Croce is not an external reality to the human spirit. In Art it is the feeling of "poetry", the unity of opposites called "melancholy". In History it is "birth", from the latin* nascor, *and therefore the principle of news and change. Nature is History, albeit unwritten, is Spirit which is Nature in the modern discovery of immanence. Finally, nature is the irrational, the demonic, the life force, without which there would be no civilization and moral life.*

*Croce e la dialettica della libertà. Intervista a Paolo Bonetti*, di Francesco Postorino…..... p. 188

Abstract: *Benedetto Croce, according to Paolo Bonetti in this interview, brings every metaphysical variant into question. His philosophical thought is incompatible with the enemies of freedom. In his opinion, the actionists can't exceed his strong historicist message. The liberal page written and lived by Croce can be of great help for the younger generations.*

**Contatti ……... p. 195**

**Gerenza ……... p. 197**

# Editoriale

di Domenico Panetta

## *Una visione unitaria per l'Europa del domani*

Come chiarisce bene anche Tommaso Visone nella voce del recente *Lessico crociano*[1] dedicata all'*Europa*, i primi contatti di Croce con la cultura europea si ebbero durante la sua permanenza a Roma, presso la casa dello zio Silvio Spaventa, dove, fra molti altri, conobbe anche Antonio Labriola. Nel 1920, al dicastero dell'istruzione, a quanti lo tacciavano di germanofilia diceva che, in fatto di cultura, non si sentiva solo francese, non solo italiano, ma europeo e, parlando d'Europa, si riferiva al peculiare patrimonio civile derivante dalla collaborazione tra i principali popoli del Vecchio Continente. Croce sottolineava che, grazie alla partecipazione, in particolare - oltre che degli italiani -, dei francesi, degli inglesi e dei tedeschi, si andava animando una cultura continentale unitaria.

Nel 1886, tornato a Napoli, si tuffò in studi eruditi e storici di cultura locale, ma prestò sempre maggiore attenzione all'individuazione dei filoni comuni che portavano allo sviluppo di una cultura europea.

Elaborata durante il 1927 e pubblicata nel febbraio del 1928, la sua *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* ebbe un notevole successo editoriale, come la successiva *Storia d'Europa nel secolo decimonono* che, scritta a partire dal 1929 ed edita nel 1932, offrì un'analisi storica profonda e aiutò a coagulare un nucleo di resistenza

[1] *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, a cura di R. Peluso, con la supervisione di R. Viti Cavaliere, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2016.

contro tutte le oppressioni e le tirannidi del passato e del presente. E a maggior ragione del futuro.

Nel libro la libertà venne rappresentata come un'ideale aspirazione del presente. I lettori venivano invitati, infatti, a partecipare, in nome della libertà, alle lotte del loro tempo. Il libro, sia per il periodo storico nel quale venne elaborato e pubblicato sia per gli argomenti trattati, rappresentò un appello contro tutte le oppressioni e le tirannidi, come del resto era nelle intenzioni di Croce.

Il regime lo considerò sempre come un proprio avversario e non ebbe mai dubbi sulla sua ostilità. Innumerevoli testimonianze e la voce dei contemporanei concordano, infatti, nel riconoscere a Croce il ruolo di oppositore del fascismo. Anche durante il Ventennio la produzione intellettuale crociana fu di notevole importanza politica: grazie alla sua autorevolezza e alla sua reputazione poté combattere meglio di altri per la difesa della libertà. E, anche se l'andamento dell'ultimo conflitto mondiale, con la scissione finale della Germania, rappresentò la caduta del sogno di una federazione degli stati Uniti d'Europa, personalmente Croce non intese mai rinunciare a tale aspirazione, ad esempio sostenendo l'ipotesi federalista di Spinelli finché ebbe vita.

Il periodo che stiamo attraversando non è dei più favorevoli. Mancano certezze per il futuro e questo accresce notevolmente i disagi derivanti dalle guerre in corso, in vaste e diversificate aree del pianeta, e da una sempre più accentuata mobilità planetaria delle popolazioni della Terra. Nel panorama che stiamo disegnando, ogni turbamento degli equilibri esistenti può determinare conseguenze intanto imprevedibili e, forse, anche rovinose. Si pensi, per attardare lo sguardo sul mondo occidentale, alle incertezze scaturite in tutto il globo dopo la vittoria dei repubblicani negli Stati Uniti d'America e alle svolte protezionistiche, destabilizzanti interi sistemi sociali, ricercate e minacciate dal nuovo Presidente degli USA; e si faccia ogni possibile valutazione, tenendo presenti i processi di assestamento globale in corso,

dei quali non appare possibile individuare ancora né i prossimi sviluppi né i possibili limiti.

Come ricordava Renata Viti Cavaliere in una Conferenza dal titolo *Croce e l'Europa*, tenuta a Pescara nel novembre del 2001[2] ma che appare ancora attuale, secondo Croce «le nazioni non sono dati naturali, ma stati di coscienza e formazioni storiche; e a quel modo che, or sono settant'anni, un napoletano dell'antico Regno o un piemontese del regno subalpino si fecero italiani non rinnegando l'esser loro anteriore ma innalzandolo e risolvendolo in quel nuovo essere, così e francesi e tedeschi e italiani e tutti gli altri s'innalzeranno a europei e i loro pensieri indirizzeranno all'Europa e i loro cuori batteranno per lei come prima per le patrie più piccole, non dimenticate già, ma meglio amate»[3].

Oggi i popoli del vecchio continente sentono l'esigenza di creare un soggetto nuovo, capace di esprimere la sintesi di tutti i processi avvenuti nell'ultimo secolo e di assicurarsi vitalità e spazi; di garantire stabilità e sviluppo a una sempre più ampia aggregazione di etnie, senza il bisogno di rinnegare le esperienze precedenti, a partire dalla cultura ellenica e da quella romana, proseguendo con l'incisività del contributo del cristianesimo e delle sue dottrine sociali, e seguendo un solco che non trascuri di riconoscere la meritata importanza alla civiltà della collaborazione, del dialogo e del rispetto reciproco.

Tale nuovo soggetto dovrebbe tutelare il diritto dei viventi a interagire nel creato nella pienezza delle libertà e nella ricerca di ogni altra forma di partecipazione che si renda importante per il cammino verso il futuro delle società avanzate. L'auspicabile crescita sarà tanto più convincente se saprà progettare una redistribuzione più equa delle ricchezze e interpretare al meglio i valori umani fondamentali sulla base dei quali rifondare l'Europa, contribuendo, in tal modo, anche allo sviluppo e al progresso del resto del mondo.

---

[2] Pubblicata successivamente in «Rassegna di studi crociani», a. XII, nn. 21-22, dicembre 2001, pp. III-IX; cfr. il link http://gmpagano.altervista.org/anno-iii.001/2.--renata-viti-cavaliere,-croce-e-l'europa.htm/odyframe.htm

[3] B. CROCE, *Storia d'Europa*, Bari, Laterza, 1972, pp. 314-15.

Mentre si avanzano ipotesi di crescita di un'Europa a due velocità, che sacrificherebbe i più deboli, l'importanza ideale di una spinta unitaria non appare secondaria a nessuno di coloro che vedono il Vecchio Continente principalmente come simbolo e motore di civiltà e libertà.

## *Breve introduzione*

Questo numero di «Diacritica» - il numero 13 (che, peraltro, per varie ragioni mi è molto caro) - celebra la conclusione del secondo anno di attività della rivista e permette di tracciare un primo bilancio che, a ormai venticinque mesi dalla fondazione del periodico, mi sembra ampiamente positivo.

Come ci eravamo ripromessi agli esordi della nostra attività, siamo riusciti a coinvolgere nella stesura dei saggi ospitati da «Diacritica» sia brillanti laureati della magistrale, versatili dottorandi e promettenti giovani critici, sia autorevoli studiosi ormai affermati, della generosa disponibilità dei quali proprio questo fascicolo si rivela prova manifesta.

«Diacritica» ha, ormai, un proprio pubblico di lettori, sempre sorprendentemente in espansione, ed è, altresì, molto seguita sulla sua pagina Facebook (https://www.facebook.com/Diacriticarivista/?fref=ts), cosa di cui siamo realmente orgogliosi, anche perché ci conforta nell'idea che i social network possano rivelarsi utili strumenti per la diffusione e la pubblicizzazione di iniziative culturali.

Nella fattispecie, sono personalmente molto lieta del presente fascicolo, dedicato per il secondo anno consecutivo a Benedetto Croce, nel giorno dell'anniversario del suo genetliaco: il numero di febbraio della rivista è, ormai, divenuto un momento di confronto e di incontro per molti "crociani" e mi auguro possa continuare a restare un appuntamento fisso per fare annualmente il punto della situazione degli studi su Croce e per avviare proficue collaborazioni fra studiosi di diverse generazioni, accomunati tutti dall'interesse per le idee e l'opera del pensatore abruzzese.

Per quanto riguarda questo numero, in particolare, sono grata a Rosalia Peluso per il valido aiuto fornitomi: a suggello della nostra amicizia, mi piace condividerne con lei la curatela.

Colgo l'occasione anche per ringraziare, dopo due anni di lavoro condiviso, tutti i collaboratori di «Diacritica», i membri del Comitato Scientifico, che ultimamente si è allargato a comprendere altri validi e noti studiosi di varie università italiane; infine, Daniele Buscioni, l'infaticabile e insostituibile webmaster, e, non ultimi, i nostri consulenti Rossana Cuffaro e Daniele Tonelli.

Un ringraziamento particolare, per il suo tenace entusiasmo, al nostro Direttore Responsabile, che illumina tutti gli editoriali del suo inguaribile ottimismo e della sua fede nel Futuro.

*Maria Panetta*

# Filologia

*In questa sezione si pubblicano articoli relativi a questioni filologiche ed edizioni, accertate filologicamente ed eventualmente corredate di note, di testi in italiano (specie dal Quattrocento in poi) o del tutto inediti, o sinora non correttamente editi e adeguatamente studiati: la serietà del lavoro di ricostruzione del testo si accompagnerà, laddove fosse necessario o opportuno, a tentativi di interpretazione critica o a riletture aggiornate, sulla base delle nuove acquisizioni.*

Codici di classificazione disciplinari dei contenuti di questa sezione: Macrosettore: 10/F
Settori scientifico-disciplinari:

- L-FIL-LET/10: Letteratura italiana
- L-FIL-LET/11: Letteratura italiana contemporanea
- L-FIL-LET/12: Linguistica italiana
- L-FIL-LET/13: Filologia della letteratura italiana

## *La storia «civile» in rapporto alla conservazione della natura*
## *Il dibattito Croce-Parpagliolo sulla legge per le bellezze naturali del 1922*

### *Croce e la conservazione della natura: termini e limiti di una proposta*

Il pensiero e le iniziative di Benedetto Croce sul tema della protezione naturalistica non sono state oggetto di specifiche ricostruzioni, se si esclude l'esame della Legge 11 giugno 1922, n. 778 (*Per la tutela delle bellezze naturali e degli immobili di particolare interesse storico*), peraltro molto spesso circoscritto a una non del tutto avvertita lettura della *Relazione* che egli svolse al Senato il 25 settembre 1920[1].

Mentre sul versante degli studi crociani un siffatto campo d'indagine è tuttora pressoché inesplorato, i numerosi lavori che si sono concentrati sull'intreccio primo-novecentesco formatosi tra diverse istanze di tutela (antichità e belle arti, bellezze naturali e parchi nazionali), pur segnalando la portata della richiamata normativa, hanno per lo più inquadrato l'esito del '22 come una delle tappe di un non sempre lineare processo che avrebbe trovato definizione con la "Legge Bottai" del '39[2].

Da ciò non è emerso un ruolo di primo piano di Croce alla causa del primo movimento della conservazione della natura; il suo interessamento è stato quindi fatto risalire, e sostanzialmente ristretto, alla contingenza ministeriale del 1920-1921. Tuttavia, proprio all'interno del ricordato percorso, che per la prima volta aveva visto il coagularsi di diversi movimenti e istanze attorno alla difesa della pineta di Ravenna

[1] Il primo approccio, rimasto sostanzialmente isolato, a una visione estetica di Croce, in rapporto tanto al disegno di legge quanto al più generale quadro della conservazione della natura dell'epoca, è in J. SIEVERT, *The Origins of Nature Conservation in Italy*, Bern-Berlin, Lang, 2000, specie pp. 160-63. Fra i numerosi contributi sul progetto di legge del '20 si vedano A. MANSI, *Storia e legislazione dei beni culturali e ambientali*, Udine, Istituto di Storia dell'Università di Udine, 1988, pp. 18-22; A. RAGUSA, *Alle origini dello Stato contemporaneo. Politiche di gestione dei beni culturali e ambientali tra Ottocento e Novecento*, Milano, FrancoAngeli, 2011, pp. 193-97.

[2] Un'utile rassegna della più recente pubblicistica sul tema è offerta nel poscritto all'ed. aggiornata e ampliata del fondamentale studio di L. PICCIONI, *Il volto amato della patria. Il primo movimento per la protezione della natura in Italia, 1880-1934*, Trento, Temi, 2014, II ed., pp. 287-303, al quale si rinvia fin d'ora, là dove non diversamente precisato, per le personalità, le fasi e gli esiti principali citati in prosieguo.

(1905), il filosofo ebbe modo di segnalarsi per impegno civile, e talvolta anche come autorevole raccordo, molto prima della nomina a senatore del 1910.

Le origini di quell'impegno vanno collocate nel quadro dei contributi apparsi nel periodico «Napoli Nobilissima», e in particolare nel decennio 1892-1902, in cui svolse un'incisiva attività di denuncia dello stato di degrado in cui versavano, per colpa di amministrazioni indifferenti e spesso corrotte, beni archeologici, artistici, urbanistici e ambientali[3]. A tale esperienza risalgono, fra le altre, l'amicizia e la collaborazione di Croce con Corrado Ricci, che dal settembre 1906 rivestì la carica di direttore generale delle antichità e belle arti.

La loro sinergia, oltre a produrre contributi di rilievo per la tutela monumentale e artistica[4], dovette probabilmente risolversi in un più diretto coinvolgimento del filosofo anche nella sfera della conservazione della natura. Infatti, come testimonia un'annotazione contenuta nei *Taccuini di lavoro*, egli studiò un progetto di legge sulla tutela delle bellezze naturali, di cui riferì alla commissione generale delle belle arti, nel novembre 1906[5]. Tale asciutta registrazione, finora passata inosservata, ove fosse incorniciata all'interno di un documentato quadro delle iniziative del periodo, potrebbe, da una parte, evidenziare un *continuum* dell'impegno civile di Croce anche a favore delle tutela naturalistica e testimoniare, dall'altra, più nello specifico, un interessamento alla codificazione della materia di quasi tre lustri precedente la nomina alla Minerva.

Al pari dell'ancor lontana ricostruzione di un siffatto percorso, che pure dovrebbe contemplare una riflessione sul sostegno offerto a proposito dell'istituzione del Parco Nazionale d'Abruzzo[6], non è stata ancora proposta una soddisfacente ricostruzione della genesi dell'intero documento confluito nella legge del '22. In tal

---

[3] S. CINGARI, *Alle origini del pensiero civile di Benedetto Croce. Modernismo e conservazione nei primi vent'anni dell'opera (1882-1902)*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2002, pp. 113-46.

[4] Cfr., in particolare, C. BERTONI, *Introduzione*, in *Carteggio Croce-Ricci*, a cura di C. Bertoni, Napoli, Il Mulino (Istituto Italiano per gli Studi Storici), 2009, pp. VII-CXCVII.

[5] B. CROCE, *Taccuini di lavoro*, vol. I: 1906-1916, Napoli, Arte tipografica, 1987, p. 28.

[6] Un primo contributo in tal senso è in L. ARNONE SIPARI, *Il percorso di Croce all'ecologia liberale attraverso le radici familiari*, in *Croce tra noi*. Atti delle due giornate di studio (Pescasseroli-Università di Cassino, 3-4 giugno 2002), a cura di L. Arnone Sipari, A. Sorrentino, G. Varone, prefaz. di T. Iermano, Atripalda, Mephite, 2003, pp. 25-37.

senso, nonostante la diretta attestazione del primo presentatore, che ne rinviò il testo al frutto dei lavori della commissione incaricata da Pompeo Molmenti, nel 1919, di stendere la proposta di legge sulle bellezze naturali (d'ora in poi soltanto Commissione)[7], l'intervento del Ministro dell'istruzione pubblica non si configurò come un mero recepimento degli esiti di studi altrui. Né sarebbe potuto esserlo, in considerazione sia dei principi applicati da Croce all'incarico ministeriale, efficacemente compendiati nella regola di condotta «non transigere, non fare piccola politichetta, e guardare all'avvenire»[8], sia delle divergenti vedute che contrassegnarono, in quel periodo, i suoi rapporti con Giovanni Rosadi, sottosegretario alle antichità e belle arti[9]. Del resto, secondo Luigi Parpagliolo, che del primo movimento per la conservazione della natura e della Commissione fu tra i principali e più raffinati protagonisti, Croce intervenne «profondamente» sul testo prima della sua formale presentazione[10].

Lo stesso Parpagliolo, nel compendio sulla *Difesa delle bellezze naturali d'Italia*, di poco successivo all'entrata in vigore della legge, non avrebbe mancato di registrare, con avveduta critica, le lacune e, seppur meno frequentemente, i punti forti della disciplina in oggetto, talvolta anche in contrasto con gli esiti della Commissione. Per quanto non fossero legati da relazioni di amicizia e di stretta collaborazione, è fuor di dubbio che Croce e Parpagliolo si ritrovarono accomunati, almeno, dal sostegno alle iniziative per la costituzione del Parco Nazionale d'Abruzzo. Mentre il primo contribuì a illustrarne storia e bellezze naturali con la

---

[7] «Atti parlamentari», Senato del Regno, Legislatura XXV, 1ª sessione 1919-1920, Documenti, *Disegno di legge presentato dal ministro dell'Istruzione pubblica (Croce) nella tornata del 25 settembre 1920*, n. 204, p. 1; ivi, Camera del Regno, Legislatura XXV, sessione 1919-1921, Documenti, *Disegno di legge approvato dal Senato del Regno nella seduta del 31 dicembre* [ma gennaio] *1921 presentato dal ministro dell'Istruzione pubblica (Croce)*, n. 1274, p. 3.

[8] B. CROCE, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a cura di A. Croce, Milano, Mondadori, 1981, p. 638, n. 947 (1 maggio 1923).

[9] B. CROCE, *Taccuini*, op. cit., vol. II: 1917-1926, pp. 165-70. Per i rapporti fra Croce e Rosadi si veda G. TOGNON, *Benedetto Croce alla Minerva. La politica scolastica italiana tra Caporetto e la marcia su Roma*, Brescia, La Scuola, 1990, pp. 572-75, a cui si rinvia anche per il complesso dell'attività ministeriale del periodo.

[10] L. PARPAGLIOLO, *La difesa delle bellezze naturali d'Italia*, Roma, Società editrice d'arte illustrata, 1923, p. 49. Su di lui, oltre a L. PICCIONI, *Il volto amato*, op. cit., specie le pp. 134-77 e 209-73; si veda anche F. PEDROTTI, *I pionieri della protezione della natura in Italia*, Trento, Temi, 2012, *ad vocem*, pp. 53-62.

monografia su Pescasseroli[11], amplificata anche dal punto di vista etico-civile dalla successiva collocazione in appendice alla *Storia del Regno di Napoli*, Parpagliolo fu tra i principali animatori delle proposte per la sua istituzione, dedicandovi diversi articoli e, dal '23, fu lungamente vicepresidente del relativo ente autonomo presieduto da Erminio Sipari[12], cugino di Croce. Il dibattito sui parchi nazionali, in particolare dall'immediato primo dopoguerra egemonizzato da quello che interessava la regione marsicana, è, come si vedrà, tutt'altro che avulso dalla discussione parlamentare della legge sulla bellezze naturali.

L'esame dei principali passaggi redazionali e parlamentari della proposta del 1920, in questa sede condotto attraverso un originale confronto fra le due stesure intercorse tra Senato e Camera e, soprattutto, verificato alla luce delle riflessioni di un testimone d'eccellenza, qual è stato Parpagliolo, può contribuire a definire meglio l'apporto di Croce alla legge che porta il suo stesso nome e a restituire un altro tassello per la possibile composizione di un suo più complesso, e per ora assai frammentario, percorso verso le istanze della conservazione della natura.

### *Le due stesure della* **Relazione** *al disegno di legge di Croce*

Il 9 settembre 1922, a Pescasseroli, nel corso dell'inaugurazione del primo parco nazionale italiano, venne letto il telegramma del Ministro dell'istruzione pubblica Antonino Anile, che si rammaricava di non poter intervenire e di non aver avuto ancora «il piacere di conoscere la patria di Croce»[13]. A quella data i più

---

[11] Il riferimento va, ovviamente, a B. CROCE, *Pescasseroli*, Bari, Laterza, 1922. I lavori preparatori, la stesura e la revisione della stessa monografia interessarono il periodo dal 2 settembre al 23 dicembre 1921, mentre le ultime correzioni sulle bozze tipografiche furono registrate sotto il 21 gennaio seguente: cfr. ID., *Taccuini*, op. cit., vol. II, pp. 242-60. Per alcune delle fonti utilizzate si veda L. ARNONE SIPARI, *Gli inediti di Benedetto Croce nell'Archivio Sipari di Alvito*, in «L'Acropoli», V, 2004, n. 3, pp. 309-19.

[12] Per la biografia il rinvio d'obbligo è a L. PICCIONI, *Erminio Sipari. Origini sociali e opere dell'artefice del Parco Nazionale d'Abruzzo*, Camerino, Università di Camerino, 1999. La bibliografia aggiornata di e sul cugino di Croce è in *Scritti scelti di Erminio Sipari sul Parco Nazionale d'Abruzzo (1922-1933)*, a cura di L. Arnone Sipari, Trento, Temi, 2011, pp. 305-10.

[13] Il testo integrale del telegramma fu pubblicato nell'art. *Il Parco Nazionale d'Abruzzo costituito sotto gli auspici della Federazione Pro Montibus. L'inaugurazione del primo parco nazionale in Italia*, in «Giornale d'Italia Forestale», n. 38, 17/9/1922, p. 1.

importanti passi per rendere effettive la tutela delle bellezze naturali e l'istituzione delle prime aree protette erano in parte formalmente avviati, in parte già compiuti.

Nel secondo caso, e con specifico riferimento al Parco Nazionale d'Abruzzo, si era già registrata la costituzione di un apposito ente e si era proceduto ai primi atti, sia pure ancora nell'alveo di un'iniziativa di stampo privatistico. In tal senso, come segnalò Croce, «molte volte, e da più parti, fu invocata l'istituzione di un parco nazionale per salvare questa [sottospecie autoctona di orso bruno] e le altre ricchezze naturali della regione; e la federazione *Pro montibus* ha dato opera a istituirlo a proprie spese, erigendolo in ente autonomo»[14]. Nel primo caso, soprattutto, proprio con l'avallo di Anile, peraltro da tempo frequentatore della casa del filosofo[15], la legge del '22 era già in vigore.

Il nesso tra le istanze rivolte all'istituzione dei parchi nazionali e quelle di una prima disciplina volta alla tutela delle bellezze naturali racchiudeva, fusi in esso, rapporti tra storia e ambiente, impegno civile e visioni anticipatrici, come del resto fotografa la richiamata monografia su *Pescasseroli*, che fu stesa da Croce, su precisa richiesta del cugino e dedicatario Sipari, per sostenere e veicolare la conoscenza del territorio e l'idea del "suo" Parco[16]. Lo stesso insieme si coglie anche nelle coeve discussioni parlamentari sullo stesso oggetto.

La legge del '22, che si componeva di sette articoli, tutelava sia le «bellezze panoramiche» sia le «cose immobili» che ritraevano dalle bellezze naturali e dal particolare legame con la «storia civile e letteraria» un «notevole interesse pubblico» (art. 1), in particolare vietandone l'alterazione e la distruzione senza il permesso ministeriale (art. 2)[17]. Il suo iter parlamentare interessò circa venti mesi e tre diversi governi agli sgoccioli dell'Italia liberale. Nello specifico, dopo la presentazione al Senato del 25 settembre 1920, che la approvò nella tornata del 31 gennaio 1921, la

[14] B. CROCE, *Pescasseroli*, op. cit., pp. 72-73. Sulle fasi precedenti il riconoscimento statale del Parco si veda ora L. ARNONE SIPARI, *Introduzione*, in *Scritti scelti di Erminio Sipari*, a cura di L. Arnone Sipari, op. cit., pp. 11-41.
[15] B. CROCE, *Taccuini*, op. cit., vol. II, p. 163.
[16] L. ARNONE SIPARI, *Il percorso di Croce*, cit., p. 31.
[17] Cfr. «Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia», n. 148 del 24/06/1922, pp. 1445-46.

proposta fu depositata da Croce il successivo 17 febbraio anche alla Camera[18]. Rinviata da quest'ultima alla Commissione istruzione pubblica e belle arti, al cui compiuto esame si frappose la fine dell'ultimo governo Giolitti, il disegno di legge venne fatto proprio e ripresentato, durante l'effimero primo gabinetto Bonomi, da Orso Mario Corbino, che nell'*espace d'une nuit* era stato preferito alla riconferma di Croce[19]. Approvata dalle due camere, rispettivamente il 5 agosto 1921 alla Alta e l'11 maggio 1922 alla Bassa, la proposta fu infine sottoposta, da Facta e da Anile, alla firma di Vittorio Emanuele, per essere pubblicata il 24 giugno 1922[20].

In questa sede, anziché registrare le differenze intervenute nel passaggio da un ministro all'altro e da questi al testo promulgato[21], appare più utile soffermarsi sugli esiti dell'iter durante l'incarico del pensatore abruzzese. Il disegno di legge licenziato dal Senato il 31 gennaio '21 presentava, rispetto alla formulazione del 25 settembre, una sola modifica sostanziale, vale a dire l'integrazione, come primo periodo dell'art. 2, del ricordato divieto di distruzione e alterazione senza consenso ministeriale[22].

Nel passaggio dal Senato alla Camera, fu rivista la parte introduttiva, che doveva necessariamente registrare l'evidenziata modifica. La seconda stesura della *Relazione* si caratterizza per una ripresa quasi integrale dei contenuti della prima versione, ma con una diversa sequenza espositiva. Così, ad esempio, l'ultimo capoverso del primo foglio della proposta illustrata al Senato, in cui Croce rivestiva la tutela delle bellezze naturali di un «altissimo interesse morale e artistico», tale da non essere inferiore all'interesse che lo Stato aveva riconosciuto con le leggi a favore «dei monumenti e delle proprietà artistica e letteraria»[23], diventava l'*incipit* della seconda redazione[24].

---

[18] Cfr. «Atti parlamentari», Camera, cit., n. 1274, p. 1.
[19] Cfr. B. CROCE, *Taccuini*, op. cit., vol. II, p. 233.
[20] Cfr. «Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia», op. cit., p. 1446.
[21] Le modifiche hanno prevalentemente riguardato gli artt. 2, 3 e 4.
[22] Cfr. «Atti Parlamentari», Senato, cit., *Relazione dell'Ufficio centrale*, n. 204-A, pp. 1-6. Come precisava il relatore, Guido Mazzoni, la modifica era stata introdotta previo accordo con il ministro (ivi, p. 3).
[23] Ivi, n. 204, p. 1.
[24] Ivi, Camera, cit., n. 1274, p. 1.

Il periodo successivo - fra i più suggestivi della *Relazione*, perché associa, sulla base di una comune intima discendenza, i sentimenti che si provano al cospetto dello spettacolo della natura a quelli che si formano, tra l'altro, dinanzi alla visione di un bel dipinto - è stato oggetto di una più marcata revisione. Giova proporre la collazione fra i due frammenti, non tanto e non solamente quale esempio della consolidata prassi crociana di continua riscrittura dei testi[25], quanto soprattutto perché finora è stata presa a riferimento esclusivamente la stesura per il Senato, senza ricezione dell'ultima volontà nota dell'autore:

| Redazione per il Senato (25/9/1920) | Redazione per la Camera (17/2/1921) |
|---|---|
| Certo il sentimento, tutto moderno, che si impadronisce di noi allo spettacolo di acque precipitanti nell'abisso, di cime nevose, di foreste secolari, di riviere sonanti, di orizzonti infiniti deriva dalla stessa sorgente, da cui fluisce la gioia che ci pervade alla contemplazione di un quadro dagli armonici colori, all'audizione di una melodia ispirata, alla lettura di un libro fiorito d'immagini e di pensieri. | Certo il sentimento, tutto moderno, che s'impadronisce di noi allo spettacolo di acque precipitanti nell'abisso, di cime nevose, di foreste secolari, di belle riviere, ha la medesima origine del godimento di un quadro dagli armonici colori, all'audizione di una melodia ispirata, alla lettura di un libro fiorito d'immagini e di pensieri. |

Viene, invece, espunto del tutto un passo che nella prima versione faceva da collante tra lo sviluppo civile delle idee che presiedettero alle azioni in difesa delle bellezze naturali e il richiamo all'opera di John Ruskin in Inghilterra, e più precisamente il seguente: «Si è insomma compreso come non sia possibile disinteressarsi da quelle peculiari caratteristiche del territorio, in cui il popolo vive e da cui, come da sorgenti sempre fresche, l'anima attinga ispirazioni di opere e di pensieri»[26].

[25] Su questi aspetti si veda A. MANGANARO, *Il rappezzo ininterrotto. Scritture e riscritture di Benedetto Croce (1885-1900)*, Catania, Università di Catania, 2001.
[26] Il passo costituiva il primo periodo, seconda colonna, della prima stesura («Atti Parlamentari», Senato, cit., n. 204, p. 2).

Qualche lieve intervento si registra anche nei passi successivi. In ordine allo sviluppo del movimento per la conservazione della natura, là dove era maggiormente osservato il progresso di industrie e di mezzi di locomozione, l'esposizione è resa nei termini seguenti:

| Redazione per il Senato (25/9/1920) | Redazione per la Camera (17/2/1921) |
|---|---|
| Infatti questi mezzi, togliendo più facilmente gli uomini all'affannosa vita delle città, per avvicinarli più spesso alle pure gioie dei campi, han diffuso questo anelito, tutto moderno, verso le bellezze della natura, mentre le industrie, fatte più esigenti dalla scoperta della trasformazione della forza, elettricità, luce, calore, attentano ogni giorno più alla vergine poesia delle montagne, delle foreste, delle cascate. | Infatti questi mezzi, togliendo più facilmente gli uomini all'affannosa vita delle città, per avvicinarli più spesso alle riposanti gioie dei campi, han diffuso questo anelito, tutto moderno, verso le bellezze della natura, mentre le industrie, fatte più esigenti dalla scoperta della trasformazione della forza elettricità in luce calore, attentano ogni giorno più alla vergine poesia delle montagne, delle foreste, delle cascate. |

Poco oltre, infine, in riferimento al sempre più crescente «dissidio» che si avvertiva fra il bisogno di senso estetico e l'aumento della produttività industriale, ossia fra «le ragioni del bello» e «l'interesse poetico [*sic*]», quest'ultimo non poteva che mutare, nella stesura per la Camera, nel più lineare *interesse* «pratico»[27].

La *Relazione*, oltre a delineare precedenti storici e giuridici, peraltro in chiave comparata con legislazioni di altri Paesi, offre anche argomenti più vicini al Croce erudito e studioso di cose napoletane. Contiene, infatti, il riferimento ad alcuni esempi di normative borboniche, e in particolare a tre rescritti della metà dell'800, i quali «vietavano di alzare fabbriche» che potessero occludere le vedute delle strade «di Mergellina, di Posillipo, di Campo di Marte, di Capodimonte», a cui sarebbe stato aggiunto, previo ricezione nel regolamento edilizio di Napoli, il corso Vittorio Emanuele, dal quale «si scopre il golfo meraviglioso»[28].

[27] Ivi, Camera, cit., n. 1274, p. 2.
[28] Ivi, Senato, cit., n. 204, p. 3.

Tale richiamo aveva una funzione precisa: allontanare quanto più possibile dalla visuale parlamentare l'idea di novità del progetto, per attenuare le perplessità che sarebbero potute insorgere nella lettura di un periodo dell'art. 4, il quale prevedeva, in determinati casi, la facoltà di prescrivere distanze, misure e altre disposizioni più restrittive. A ciò si aggiunga che la predetta norma interessava, come del resto quella contenuta nell'art. 2, i diritti di proprietà, un argomento fra i più problematici da affrontare.

Ne dà conto anche la relazione dell'ufficio centrale del Senato, a firma del presidente relatore Mazzoni:

> Quanto agli immobili di particolare interesse storico [...] converrà che il regolamento li definisca più precisamente in modo che [...] non si allarghi soverchiamente la facoltà delle Amministrazioni, così che possano, per errore, o talvolta per arbitrio, impedire alla proprietà privata la libera disposizione d'immobili, soltanto perché in questa nostra terra, dove quasi ogni punto può essere affermato storico, non si precluda il sano esercizio della vita odierna per un pregiudizio dottrinale o col pretesto della storia[29].

Per la stessa ragione, Croce dovette precisare che le accennate disposizioni non comportavano maggiori oneri rispetto a quelle contemplate dalla legge del 1909 a tutela dei monumenti[30].

Le due versioni della *Relazione*, come anticipato, evidenziano più volte l'opera svolta da Rosadi e la stretta correlazione con lo studio della Commissione dallo stesso presieduta. Tali richiami erano legittimati, da una parte, dalle iniziative effettivamente portate avanti dal sottosegretario alle belle arti sulla materia fin dal primo decennio del '900[31], dall'altro dall'imprescindibile senso del dovere

[29] Ivi, n. 204-A, pp. 1-6 (cit. p. 2).
[30] Ivi, n. 204, p. 3.
[31] Nello stesso senso si sarebbe più tardi espresso, nell'ambito della discussione alla Camera sulla proposta ripresentata dal ministro Corbino, il relatore della Commissione istruzione pubblica e belle arti, Augusto Mancini, scrivendo: «Lo stesso disegno di legge [...] è in sostanza e nelle sue linee fondamentali quello stesso che nella seduta del 14 maggio 1910 fu svolto (e che ripete una precedente iniziativa dello stesso onorevole collega del 10 maggio 1907) da Giovanni Rosadi» (ivi, Camera del Regno, Legislatura XXVI, sessione 1921, Documenti, n. 940-A, p. 1).

istituzionale che accompagnò l'attività del Croce ministro, anche di fronte e nonostante la «lotta, ora aperta ora coperta» tra i due[32].

Per quanto concerne gli esami delle giunte di Camera e Senato, va qui segnalato che i documenti riflettono l'andamento delle rispettive discussioni parlamentari, distaccandosi dalle linee illustrate nella *Relazione* soltanto nel richiamo a proposte e raccomandazioni relative all'istituzione dei parchi nazionali[33]. Tale questione, più volte sollevata, si era tuttavia scontrata con il diniego del Governo. In tal senso, nella discussione parlamentare sulle bellezze naturali del 28 e 29 gennaio 1921, in cui era stato ampiamente illustrato un ordine del giorno tendente ad armonizzare nel disegno di legge l'avvertita esigenza di tutela di più o meno estesi territori caratterizzati da flora e fauna rare, proprio Rosadi chiuse in modo fermo il discorso. Dopo aver precisato l'indisponibilità di fondi al riguardo, egli sottolineò, infatti, che un tema nuovo quale quello dei parchi non doveva essere reputato, nell'ambito della trattazione in oggetto, come «urgente ed essenziale», né «che la vita e la fortuna delle bestie, che nei parchi dovrebbero essere meglio conservate» costituivano aspetto pertinente, perché «la presenza di uno stambecco» non avrebbe reso «più attraente il quadro naturale di un bosco o quella dell'orso più sonora la voce della foresta»[34].

### *La storia* civile *e la conservazione della natura*

Fra gli otto membri[35] che componevano la Commissione nominata da Molmenti nel 1919, figurava anche Luigi Parpagliolo, originario di Palmi, Capo divisione della Direzione generale delle antichità e belle arti, che già da tempo si era

[32] B. CROCE, *Taccuini*, op. cit., I, p. 170.
[33] Cfr. «Atti parlamentari», Senato, cit., n. 204-A, p. 2.
[34] SENATO DEL REGNO, *Per i parchi nazionali. Estratto dalla Relazione dell'Ufficio Centrale e dai discorsi degli on. Mazzoni (relatore), Mengarini, Frola, Niccolini, Bertetti, e da S. E. Rosadi, sottosegretario di Stato per le Antichità e Belle Arti*, Roma, Tip. del Senato, 1921, pp. 33-34.
[35] Ne facevano parte, oltre a Luigi Parpagliolo, Giovanni Rosadi (presidente), Guido Marangoni, Arduino Colasanti, Vittorio Spinazzola, Gustavo Giovannoni, Luigi Biamonti e Camillo Innocenti (L. PARPAGLIOLO, op. cit., p. 30, n. 11).

segnalato per l'opera di propaganda nei confronti delle bellezze naturali e dei parchi nazionali.

Il suo principale scritto, la *Difesa delle bellezze naturali d'Italia*, uscito all'indomani della "Legge Croce" e dei decreti istitutivi dei parchi nazionali del Gran Paradiso e d'Abruzzo, rispettivamente datati 3 dicembre '22 e 11 gennaio '23, è una fonte preziosa, perché consente, anche in associazione alla coeva *Relazione Sipari*[36], di disporre di un quadro quanto mai preciso delle vicende del primo movimento per la conservazione della natura. In essa vi si delinea l'evoluzione delle istanze europee più avanzate sul tema, che si riverberarono nel panorama protezionistico italiano, tentando di armonizzare nella riflessione, con esempi teorici e pratici, il sentimento per la natura in rapporto alle esigenze della vita moderna e quindi del progresso tecnologico.

La *Difesa* è anche, e soprattutto per il caso in esame, una fonte preziosa per ricostruire la genesi della legge del '22. Ogni capitolo si risolve, infatti, in un commentario a tutto a tondo delle singole norme, segnalando di volta in volta le modifiche apportate da Croce, e poi dal Senato, alla proposta uscita dalla Commissione. In tale ottica, oltreché per rendere più lineari le principali osservazioni di Parpagliolo, di cui si dà conto in prosieguo, è utile proporre il confronto, tra le rispettive stesure, almeno sul primo articolo:

| Proposta della Commissione | Disegno di legge presentato da Croce al Senato |
|---|---|
| Art. 1<br>Sono soggette alla presente legge le cose che presentano un notevole interesse a causa della loro bellezza naturale e della loro particolare relazione con la storia, con la letteratura e con l'ambiente tradizionale dei luoghi. Vi sono soggetti in particolare le ville, i parchi, i giardini, che, non essendo compresi | Art. 1<br>Sono soggette alla presente legge le cose immobili la cui conservazione presenta un notevole interesse pubblico a causa della loro bellezza naturale o della loro particolare relazione con la storia civile e letteraria.<br>Sono protette altresì dalla presente legge le bellezze panoramiche. |

[36] Così è più sinteticamente ricordata l'opera di E. SIPARI, *Relazione del Presidente del Direttorio provvisorio dell'Ente Autonomo del Parco Nazionale d'Abruzzo alla Commissione amministratrice dell'Ente stesso, nominata con Regio Decreto 25 marzo 1923*, Tivoli, Maiella, 1926.

nell'art. 1 della legge 23 giugno 1912, n. 688, offrano tale notevole interesse.

Sono protette altresì dalla presente legge le bellezze panoramiche.

Rispetto ai lavori preparatori, Parpagliolo si lamentò del fatto, per lui grave, che non fosse stato trattato nessuno degli aspetti relativi all'istituzione dei parchi nazionali e alla conservazione della flora e della fauna. Allo stesso tempo, però, volle giustificare la lacuna in ragione della preminente preoccupazione di stabilire ciò che dovesse essere soggetto alla legge[37].

In via preliminare, nel ricordare il semplice titolo della proposta della Commissione, *In difesa delle bellezze naturali d'Italia*[38], ritenne che Croce avesse commesso un errore già in sede di rubricazione, facendo riferimento agli «immobili di particolare interesse storico». Stando al giudizio del dirigente ministeriale, quel titolo, rimasto invariato sino all'approvazione definitiva, avrebbe potuto, infatti, confondere e disorientare: se con *immobili* ci si riferiva alle bellezze naturali, che era la loro peculiarità, allora non li si sarebbe dovuti caratterizzare con «*un di più*», qual era il riferimento alla storia, da cui trarvi il «maggiore interesse»[39].

In ordine all'art. 1, Parpagliolo segnalò che, per prevedere le «cose» oggetto di tutela, senza entrare nel merito di una definizione, in quanto suscettibile di non trovare ampia condivisione, la Commissione aveva optato per una ripartizione, a seconda del notevole interesse che le stesse *cose* presentavano. In particolare, e in primo luogo, esse dovevano avere relazione con la bellezza naturale, con la storia, la letteratura e l'ambiente tradizionale dei luoghi. Ma sotto l'egida della tutela legislativa avrebbero dovuto essere compresi, in secondo luogo, giardini, parchi e ville, che fossero stati in relazione con i requisiti precedenti; infine, le bellezze panoramiche[40]. A tal riguardo soggiunse, con un velo di sarcasmo, che Croce aveva

[37] L. PARPAGLIOLO, op. cit., p. 48.
[38] Ivi, pp. 204-205.
[39] Ivi, p. 53.
[40] Ivi, p. 48.

ridotto la ripartizione, «abolendo» il richiamo a ville, giardini e parchi, per aggiungere «alla *storia* la qualifica di *civile*»[41]. Piuttosto, secondo lo scrittore calabrese, si sarebbe dovuto prevedere in quel primo articolo anche l'interesse scientifico, al fine di tutelare, ad esempio, massi erratici, marmitte, pietre oscillanti, piramidi di terra, la cui «scomparsa sarebbe di danno alla scienza in genere e alla geologia in ispecie»[42].

La Commissione, sempre in riferimento allo stesso art. 1, intese associare l'interesse delle *cose* anche con «l'ambiente tradizionale dei luoghi», volendo tutelare, cioè, quelle espressioni dell'uomo che avevano un precipuo valore «paesistico», per il fatto di aver assunto nel tempo e nell'ambiente, «per la inquadratura degli elementi circostanti», un carattere tradizionale[43]. Per Parpagliolo, tuttavia, il concetto di *ambiente tradizionale* rientrava già fra le bellezze panoramiche, perché queste non facevano riferimento al semplice «panorama», bensì «al punto di osservazione del panorama stesso»[44], come del resto aveva chiarito la *Relazione* illustrativa di Croce[45]. Sul punto, infatti, ratificò la scelta del Ministro di espungerlo, pur ritenendo che si sarebbe dovuto precisare nel testo, subito dopo il riferimento alle bellezze panoramiche, «e i punti di vista da cui esse si scoprono»[46].

Un altro aspetto delle riflessioni di Parpagliolo rinviava all'art. 2 della legge. Egli si soffermò, in particolare, sulla notificazione della dichiarazione del notevole interesse pubblico, come previsto dal secondo comma. A tal riguardo ricordò che la Commissione aveva previsto la sola notifica «al proprietario o anche ai detentori a semplice titolo di possesso» degli immobili, mentre Croce aveva voluto modificare la formula, aggiungendo ai proprietari anche i «possessori e detentori a qualsiasi titolo».

---

[41] Ivi, p. 49.
[42] Ivi, p. 51.
[43] Ivi, p. 56.
[44] *Ibidem*.
[45] Così il passo crociano: «Nel disegno di legge si è dovuto [...] inserire una disposizione speciale la quale valga ad impedire che il godimento delle bellezze naturali e panoramiche sia comunque impedito, che la vista ne sia ostacolata, che la prospettiva ne venga alterata, che nuove opere possano elevare come un sipario dinanzi alla bella scena paesistica e portare in essa una nota stonata e sgradevole» («Atti parlamentari», Senato, cit., n. 204, p. 3; ivi, Camera, cit., n. 1274, p. 3).
[46] L. PARPAGLIOLO, op. cit., p. 63.

In questo caso, secondo l'autore della *Difesa*, il Ministro aveva operato una buona modifica, poiché nella maggior parte dei casi si sarebbe trattato di terreni soggetti a detenzioni, concessioni in enfiteusi, anticresi, locazioni a lungo termine con connessi diritti di taglio e di trasformazione colturale[47].

Il principale punto di congiunzione fra i due progetti lo si rinviene ancora nell'art. 2, in ordine all'obbligatorietà dell'iscrizione nel catasto e nella trascrizione della conservatoria delle ipoteche, di cui difettava, invece, la legge di tutela dei monumenti. Per il dirigente ministeriale, costretto lungamente a osservare i «danni irreparabili» causati al patrimonio monumentale italiano, l'importanza di tale previsione era «di evidenza palmare»: senza l'iscrizione e la trascrizione del vincolo non sarebbe stata possibile alcuna forma di tutela delle *cose*, specialmente nei casi di vendita, permuta, donazione e successione[48].

Un'altra questione, sul successivo comma, atteneva un principio di «savio decentramento» che, secondo quanto stabilito dalla Commissione, concorde Parpagliolo, si sarebbe realizzato se i proprietari avessero presentato i progetti delle opere da realizzare alle soprintendenze competenti, lasciando a queste la valutazione dell'opportunità di trasmissione al Ministero. Diversamente, Croce aveva disposto che i progetti fossero presentati alle soprintendenze dei monumenti, per ottenere l'autorizzazione a eseguirle dal Ministero. Il Senato avrebbe poi recuperato la prima versione, riformandola con «aggiunte nocive», nella fattispecie esemplificate dal preventivo parere della Giunta del Consiglio superiore per le antichità e belle arti[49]. Lo scrittore calabrese lo considerò un errore, perché quel genere di esame sarebbe stato effettuato «a distanza», sia pure preceduto da una relazione, con il rischio di risultare poco congruo. Rispetto a ciò, tuttavia, ritenne ben più grave che l'iter si prolungasse anche per i lavori di lieve entità, che avrebbero interessato la maggior

[47] Ivi, pp. 67-68.
[48] Ivi, p. 69.
[49] Ivi, p. 82.

parte dei progetti, per i quali, invece, si sarebbe potuto prevedere soltanto il parere delle soprintendenze[50].

Sempre sull'art. 2, a proposito degli organi cui presentare ricorso avverso la dichiarazione (governo, IV sez. del consiglio di Stato, re), segnalò l'inutilità dell'elencazione e del numero degli stessi, peraltro evidenziando il goffo silenzio serbato dalla cerchia dei parlamentari giuristi, rispetto ai quali Croce si era dimostrato non soltanto «più logico», ma persino «quasi più giurista», perché aveva eliminato dalla proposta «ogni accenno a ricorsi alla magistratura [...] lasciando che il cittadino scegliesse da sé, secondo i principii generali di diritto, la via che meglio gli sarebbe parsa conveniente»[51]. Parpagliolo fece discendere quell'eccesso di cautele dalle preoccupazioni dei senatori circa la servitù che, attraverso la dichiarazione ministeriale, si sarebbe costituita sulla proprietà privata. Per questa ragione, secondo lui, avevano attenuato la portata della facoltà prevista in capo al dicastero dell'istruzione pubblica, rinchiudendola «in un fortilizio difeso da numerosi baluardi, senza avvedersi che di codesti ne bastava uno e non era neppur necessario indicarlo»[52].

In connessione alla parte precedente, il primo comma dell'art. 3 conferiva la facoltà al Ministero di ordinare in corso d'opera la sospensione dei lavori, a prescindere dall'avvenuta dichiarazione di pubblico interesse. Sul tema la Commissione aveva proposto che il proprietario, dietro l'ingiunzione del prefetto e, data l'urgenza, della soprintendenza competente per il territorio, fosse obbligato a sospendere i lavori e a chiedere l'autorizzazione ministeriale[53]. Croce aveva optato, invece, per un'altra soluzione, che l'autore della *Difesa* definì «complicatissima», successivamente modificata dal Senato. In particolare, l'ordine della sospensione dei lavori avrebbe dovuto contenere anche la dichiarazione del notevole interesse, ma non lo si sarebbe potuto notificare senza il parere della Giunta del Consiglio superiore. La sospensione avrebbe potuto essere ordinata dal prefetto (o dal

[50] Ivi, p. 83.
[51] Ivi, p. 71.
[52] Ivi, p. 73.
[53] Ivi, p. 83.

sottoprefetto) soltanto in caso di urgenza, salvo provvedere entro un mese alla dichiarazione, sentita la Giunta[54].

Tale soluzione, secondo lo scrittore calabrese, avrebbe determinato un non indifferente «groviglio di fastidi e quindi di ritardi»[55]. Era suo convincimento, del resto, che una notificazione fatta tempestivamente nulla aggiungesse alla tutela, poiché i lavori erano già stati sospesi, mentre poteva comportare dei danni ai proprietari, che avevano diritto a maggiori cautele, specialmente nella materia in oggetto. In tal senso ritenne che il termine di un mese proposto dal Ministro fosse troppo breve, in relazione alla necessità di sopralluoghi che non sempre avrebbero potuto rispettarlo[56].

Circa gli artt. 3 e 4 della legge, che riguardavano i termini di sospensione dei lavori e le prescrizioni nei casi di ricostruzioni, nuove costruzioni e norme attuative dei piani regolatori, Parpagliolo evidenziò come la Commissione avesse fissato proposte che, nell'ottica di una più efficace azione di tutela, prevedessero l'espropriazione per causa di pubblica utilità, senza aggiungere né limitazioni né il diritto di rivendita. Al riguardo chiosò: «Croce se ne spaventò [...] e soppresse la proposta. Il Senato, manco a dirlo, non si accorse di così grave manchevolezza - e approvò»[57].

Inoltre, con specifico riferimento all'art. 4, che prevedeva la facoltà di prescrizione di distanze, misure e altre disposizioni in presenza di attuazioni di piani regolatori, di nuove costruzioni e ricostruzioni, suggerì un problema sostanziale, che si sarebbe potuto configurare nell'accertamento preventivo dell'esistenza della *cosa* soggetta alla legge[58]. In particolare, e in analogia con la disciplina del 1909, quell'accertamento sarebbe stato agevole in presenza di monumenti, perfettamente individuabili, ma non altrettanto rispetto alle più indefinibili bellezze panoramiche[59].

---

[54] Ivi, p. 84.
[55] *Ibidem*.
[56] Ivi, p. 85.
[57] Ivi, p. 94.
[58] Ivi, p. 98.
[59] Ivi, p. 99.

In ordine all'art. 5, sviluppato su tre commi, che vietava l'affissione di cartelli pubblicitari suscettibili di danneggiare l'aspetto e il completo godimento di quanto previsto all'art. 1, Parpagliolo ricordò come la Commissione si fosse mossa sulla base di un dovere di attenta vigilanza, affinché non venisse mai lesa «la integrità delle cose che sono generatrici della bellezza e sulle quali la società ha un diritto che nessuno può violare per un interesse proprio»[60]. La sua proposta andava, quindi, verso un articolo snello, formato da un solo comma, che vietava l'uso, e se ne ordinava la rimozione, di cartelli e di altri mezzi di pubblicità, ancorché messi in precedenza, che danneggiassero aspetto e godimento dei beni tutelati. Ma il tenore di quanto previsto dalla Commissione «sembrò breve», al punto che la norma fu articolata prima «in due commi, poi [in] un terzo», che peraltro, sempre secondo Parpagliolo, avrebbero trovato miglior collocazione in un regolamento[61].

Infine, e in generale, egli lamentò la mancata previsione di disposizioni a carattere particolare che, penetrando nel complesso tessuto legislativo e amministrativo dell'epoca, affermassero con forza «la necessità della difesa delle bellezze naturali». Si riferiva, principalmente, all'ambito delle concessioni per importanti opere infrastrutturali, fra le quali la derivazione di acqua per usi industriali (bonifiche, bacini artificiali ecc.), in cui vedeva prevalere soltanto il «punto di vista tecnico ed economico», a completo detrimento di quello estetico e del paesaggio[62]. Per quanto la riflessione dello scrittore calabrese possa apparire poco bilanciata a favore della disciplina del '22, il suo giudizio complessivo era positivo, perché essa era «di gran lunga superiore alle leggi straniere sullo stesso argomento»[63].

---

[60] Ivi, p. 128.
[61] Ivi, pp. 129-30. Parpagliolo avrebbe desiderato che lo stesso disposto fosse stato applicato anche ai monumenti, perché «Quel che è accaduto e accade in Italia, specialmente in tempi di elezioni politiche e amministrative, costituisce una vera vergogna... Cose indegne di popoli che vogliono dirsi civili!» (*ibidem*).
[62] Ivi, pp. 133-49.
[63] Ivi, p. 177.

***La tutela dell'*avvenire**

Se le aspirazioni del primo movimento per la conservazione della natura trovarono un esito importante soltanto dopo un tragitto di oltre un quindicennio, anche la redazione e l'approvazione della legge del '22 furono il frutto di un percorso irto, sia pure molto più rapido e meno ingombrante, da una parte perché, come si è osservato, le proposte studiate dalla Commissione furono vagliate e spesso modificate prima dal Ministro dell'istruzione pubblica, poi in particolare dal Senato; dall'altra, per le conseguenze delle crisi politico-governative del periodo. Si tratta, in sostanza, di una legge di gestazione triennale, stesa a più mani, al cui esito Croce fornì un apporto, se non decisivo, certamente qualificante, al punto che nelle sue linee principali la versione promulgata appare più vicina alla sua volontà che non agli orientamenti della Commissione presieduta da Rosadi.

Per un pensatore come lui, consapevole del dovere connesso al ruolo cui era stato chiamato ad assolvere, che aveva importato l'etica del lavoro e dell'impegno civile all'interno del Ministero e che si volle concentrare sulla riforma della scuola, permeata sulla centralità dell'esame di Stato[64], il primo baluardo italiano a difesa delle bellezze naturali non poteva costituire, e di fatto non costituì, un cavallo di battaglia. Ed è, anzi, probabile che con l'espressione «disegnini di legge», con la quale definì la serie di provvedimenti sottopostagli dal Sottosegretario alle belle arti il 21 giugno 1920[65], intendesse ricomprendere anche la legge che avrebbe portato il suo nome.

Del resto, esponendo il proprio programma ministeriale durante la discussione sulle comunicazioni del governo, all'indomani del quinto e ultimo incarico a Giovanni Giolitti, aveva chiarito che compito del ministro non era di fare riforme radicali e su materie nuove, né in senso figurato di fare la «seminagione e la coltivazione», ma di cogliere dall'albero i «frutti maturi» per non lasciarli marcire,

[64] In tal senso si vedano, soprattutto, le specifiche relazioni parlamentari raccolte in B. CROCE, *Le riforme degli esami e la sistemazione delle scuole medie*, Firenze, Edizioni «La Voce», 1921.

[65] B. CROCE, *Taccuini*, op. cit., vol. II, p. 165. Si noti che, tra le registrazioni quotidiane del periodo ministeriale, non viene mai esplicitata la proposta di legge per le bellezze naturali, a differenza di altri provvedimenti.

premiando di conseguenza anche «fatiche altrui e collettive»[66]. È un proclama, quello del non fare cose impossibili, per migliorare quanto da tempo era stato progettato, che appare in linea non soltanto con il documentato apporto alla legislazione sulle bellezze naturali, ma anche con un altro e più datato programma, a proposito dei lavori di ricerca e studio "minori", che Croce aveva definito nel 1912: «e per l'avvenire si limiteranno quasi esclusivamente a dar termine alle cose cominciate, soltanto perché cominciate, o a perfezionarle, soltanto perché mi sa male di lasciarle imperfette»[67].

Come nella lettera a Gentile del 1° maggio 1923[68], lo sguardo muove in prospettiva, proteso alla rappresentazione futura dell'efficacia del fare. Nel caso della legge sulle bellezze naturali, soprassedendo da un esame della sua portata in un arco di più lunga durata[69], quale avrebbe potuto essere, almeno nell'immediato, il suo *avvenire*? Se si assume l'intreccio più volte evidenziato con i parchi nazionali, la risposta può ben apprezzarsi alla luce del decreto istitutivo di quello d'Abruzzo, che si apre con il richiamo alla legge del '22, sulla quale si fonda[70].

La medesima chiave di lettura è applicabile e risponde anche a uno dei timori affacciati da Parpagliolo sull'inefficacia della disciplina in alcune parti del sistema normativo italiano, come nel caso delle concessioni per lo sfruttamento delle acque per scopi industriali. Anche in quest'ottica sovviene l'esempio del parco creato nella regione natia di Croce: in particolare, tra il '24 e il '28, l'area protetta abruzzese fu oggetto di un'aspra *querelle*, che oppose l'Ente autonomo guidato da Sipari alla società Terni, la quale voleva realizzarvi due invasi per lo sfruttamento idroelettrico. La soluzione del contendere, del *dissidio* tra bellezze naturali e sviluppo industriale,

---

[66] B. CROCE, *Discorsi parlamentari*, Roma, Bardi, 1966, p. 29.
[67] B. CROCE, *Memorie della mia vita. Appunti che sono stati adoprati e sostituiti dal «Contributo alla critica di me stesso»*, a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1966, p. 40.
[68] Si veda *supra*, n. 8.
[69] A parte la sostanziale rifusione della prima legislazione sulle bellezze naturali nella disciplina del 1939 e il suo confronto nel panorama europeo, pure richiamato da Parpagliolo nei termini evidenziati, va segnalato che, secondo G. RUSSO (*Croce e il Mezzogiorno*, in «CroceVia», 1997, n. 4, p. 17), lo spirito fondante della "Legge Galasso" del 1985 sarebbe da ricercarsi proprio nella proposta crociana del '20.
[70] Regio decreto-legge 11 gennaio 1923, n. 257, in «Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia», n. 44 del 22/2/1923, pp. 1165-68.

già osservato nelle due stesure della *Relazione* del 1920-'21, fu nel richiamo e nel rispetto della legislazione "crociana", che, favorendo le istanze delle prime, si dimostrò per le seconde un ostacolo invalicabile[71].

È qui, nello spirito di una legge che guardava all'*avvenire*, che si divaricano le riflessioni di Croce e Parpagliolo. Quest'ultimo vedeva quell'approdo alla stregua dell'avvistamento della terraferma dopo una navigazione di anni in acque tormentate, tanto da poterlo definire il migliore fra i contributi europei in materia. Il primo, invece, scevro da preoccupazioni sull'inefficacia di questo o di quell'altro articolo, sull'inefficienza di apparati che avrebbero potuto rallentare o indirizzarne male l'applicabilità, di funzionari che avrebbero dovuto interpretare *cose* non ben individuabili, aveva semplicemente adempiuto al proprio incarico ministeriale, come si era ripromesso, chiudendo un percorso da tempo avviato, perfezionandolo e informandolo della proiezione futura cui tendeva.

Non è ancora dato sapere se già nel 1906, nel primo e inesplorato approccio a una legge per la tutela delle bellezze naturali, fosse *in nuce* quella stessa riflessione, di lucida antiveggenza, sulla portata cioè che avrebbe potuto derivare da un provvedimento del genere. Vero è che quindici anni più tardi, nel fulcro del dibattito per la stessa legge, e sempre a proposito dei parchi nazionali, Croce sarebbe pervenuto a un esito certo. Nella chiusa dello scritto sul paese natio, al compiersi degli atti prodromici all'istituzione dell'area protetta abruzzese e all'auspicio del cugino affinché la loro regione si aprisse anche alle istanze del turismo, si era interrogato, infatti, sul *prossimo avvenire* in relazione a un possibile concretizzarsi di quei desideri[72]. Nella monografia su *Pescasseroli* lasciò il discorso in sospeso. Ma una risposta, a ben vedere, non serviva, perché a quel quesito aveva già fornito una compiuta rappresentazione il 21 agosto 1910: «Il nome di Pescasseroli diverrà, fra non molti anni, familiare a tutti, come sono familiari i nomi dei villaggetti svizzeri;

---

[71] Per la ricostruzione dell'intera vicenda si rinvia a L. ARNONE SIPARI, *"Il Parco Nazionale d'Abruzzo liberato dall'allagamento". Un conflitto tra tutela ambientale e sviluppo industriale durante il fascismo*, in «Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze», I, 2004, n. 8-9, pp. 27-39.
[72] B. CROCE, *Pescasseroli*, op. cit., p. 73.

perché qui converranno, e da Roma e da Napoli e da ogni parte, i villeggianti e gli escursionisti»[73].

*Lorenzo Arnone Sipari*

[73] B. CROCE, *Il discorso di Pescasseroli*, in ID., *Due paeselli d'Abruzzo: Pescasseroli e Montenerodomo*, a cura dei Comuni di Pescasseroli e di Montenerodomo, Raiano, Centro Stampa GraphiType, 1999, pp. 17-20 (cit. a p. 19).

# Letture critiche

*In questa sezione vengono accolti contributi originali, che delineino e analizzino figure e opere della contemporaneità letteraria o gettino nuova luce su autori, questioni e testi (non solo italiani) già studiati in passato, avvalendosi della bibliografia più recente o ponendo nuovi interrogativi in relazione a diversi ambiti d'indagine: alla ricerca di prospettive di analisi sinora trascurate e di itinerari critici mai battuti, e con un'apertura all'attualità, alla comparatistica e all'interdisciplinarità.*

Codici di classificazione disciplinari dei contenuti di questa sezione:
Macrosettori: 10/F, 10/C, 11/C, 14/A
Settori scientifico-disciplinari:

- L-FIL-LET/10: Letteratura italiana
- L-FIL-LET/11: Letteratura italiana contemporanea
- L-FIL-LET/12: Linguistica italiana
- L-FIL-LET/13: Filologia della letteratura italiana
- L-FIL-LET/14: Critica letteraria e letterature comparate

- L-ART/06: Cinema, fotografia e televisione
- L-ART/07: Musicologia e storia della musica

- M-FIL/04: Estetica
- M-FIL/05: Filosofia e teoria dei linguaggi
- M-FIL/06: Storia della filosofia

- SPS/01: Filosofia politica

# *L'origine delle divergenze politiche fra Croce e Gentile*[*]

Nel 2010, nel carteggio del nazionalista Vittorio Cian, è stata pubblicata un'interessantissima lettera di Benedetto Croce, a seguito della commemorazione che l'interlocutore aveva dedicato a Umberto I.

«Tu sai che le mie simpatie sono pei democratici», scriveva il filosofo nel 1900. «Tu puoi ben invocare un partito conservatore» – continuava –, ma «la parte più colta e civile d'Italia è liberale e democratica: e il partito conservatore è vigoroso nell'Italia meridionale, ed è composto per quattro quinti di camorristi e per un quinto d'imbecilli che tengono il sacco ai camorristi senza che se ne accorgano, anzi credendo di moralizzarli». «I fatti di Milano – aggiungeva Croce – furono un obbrobrio, ma un obbrobrio per la repressione sanguinosa ed esagerata e per le odiose condanne dei tribunali militari». Addirittura egli concludeva spiegando il regicidio con la «brutta impressione che fecero negli animi delicati le onoreficienze a Bava Beccaris che i ministri consigliarono al Re»[1].

Il tono delle parole di Croce è veramente eclatante. Nel mio libro sul giovane Croce del 2000[2] ho enfatizzato le posizioni liberali progressiste e democratiche del Croce degli anni Novanta, ma non avevo avuto a disposizione un documento così pregnante in proposito. Si sa come quella fu la fase in cui Croce solidarizzò con i socialisti, oggetto della stretta repressiva. Una parte significativa del liberalismo italiano, del resto, si schierò in parte con i socialisti, tenendo in piedi lo stato di diritto, a differenza di quanto avvenne due decenni dopo. Gramsci ebbe modo di notare – credo correttamente – che in quel torno d'anni Croce potesse solidarizzare

[*] Questo saggio esce contemporaneamente sulla rivista «Polis».

1 C. ALLASIA, *Lettere a Procaria. Benedetto Croce, la letteratura e il fascismo nel carteggio di Vittorio Cian*, Lanzo torinese, Società storica delle Valli di Lanzo, 2010, p. 128.

2 S. CINGARI, *Il giovane Croce. Una biografia etico-politica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000.

con i socialisti perché ancora il conflitto sociale non era così pericoloso da mettere in forse le istituzioni.

Nel mio successivo volume del 2002, ho voluto mettere in parallelo le posizioni del giovane Croce con quelle originarie di Giovanni Gentile. Facevo notare, in quella sede, che il modernismo di Gentile appare attraversato da "opposte correnti" e, anzi, che esso, di queste, può aver costituito una «proiezione capovolta»[3].

Gabriele Turi aveva fatto notare come i suoi scritti giovanili sui costumi popolari siciliani fossero intrisi di un populismo refrattario all'irruzione della modernità portata dai fasci siciliani[4]; mentre l'erudizione locale di Croce non pareva mai attraversata da alcun velo di nostalgia e, anzi, consacrata alla religione dei patrioti del '99. Sia nel *Rosmini e Gioberti* sia nel *Gino Capponi*, Gentile opera un rilancio della restaurazione che in Croce poteva essere capito e apprezzato, ma mai rispecchiato intimamente. Gioberti, Rosmini e il moderatismo cattolico fiorentino non trovano alcuno spazio nel *pantheon* crociano. L'intesa fra i due, nel primo Novecento, nasceva sulla base della necessità di stringere un'alleanza contro la superficialità della cultura positivistica e la scarsa tensione etica dell'Italia giolittiana, ma partiva da premesse diverse. Quando parlavo di modernismo come "proiezione capovolta", intendevo il fatto che la statualità moderna, per Gentile, diventava sostanzialmente la garanzia dell'ordine perduto con la fine dell'antico regime. Anche il giudizio sul marxismo sembrava in parte convergere, nel senso che per Gentile esso era filosoficamente contraddittorio e per Croce filosoficamente infecondo, essendo per lui il marxismo, in buona sostanza, uno strumento metodologico storiografico: ma in Gentile sembra chiara fin dall'inizio la volontà di disinnescare un pericolo sociale che invece Croce, a quell'epoca, aveva preso molto sul serio.

L'altra grande differenza originaria che vedevo era costituita dal fatto che, mentre per Gentile le tradizioni popolari erano studiate da lontano, cioè dal mondo accademico normalista, Croce era ben radicato nel paesaggio sociale di cui

3 S. CINGARI, *Alle origini del pensiero "civile" di Benedetto Croce. Modernismo e conservazione alle origini dell'opera*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2002, p. 320.
4 Cfr. G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze, Giunti, 1995, pp. 43-49.

raccoglieva le memorie. Anche per questo il pensiero politico di Gentile sfociò in uno statalismo autoritario e omologante, mentre in Croce lo Stato rimase sempre uno strumento rispetto al quale la società civile conservava un primato assiologico.

Le prime divergenze politiche, anche se non esplicitate, non avvengono del resto con l'avvento del fascismo ma, parallelamente all'inizio dell'incrinatura filosofica, con la Grande Guerra. Gentile – che era sempre stato anti-nazionalista – aveva mostrato, nella fase giovanile, qualche vicinanza all'irredentismo[5], quando invece Croce non ebbe mai alcun cedimento in quel senso. Per Croce l'irredentismo era impregnato di volontarismo politico. Gentile, all'opposto, sul patriottismo diventava radicale e rivoluzionario. L'idea delnociana di un Gentile rivoluzionario, che poi è legata alla più generale problematica della quota di giacobinismo insita nel fascismo, va vista anche in questi termini: il conservatorismo sussume la rivoluzione quando si tratta di affermare l'organicità della patria rispetto alle spinte conflittuali di classe, oppure rispetto a un nemico esterno. Ecco, perciò, che Gentile abbraccia integralmente e da subito la causa dell'intervento, persino sposando la retorica "democratica" dell'intesa contro le presunte violazioni del diritto internazionale da parte dei tedeschi. Croce, al contrario, pur sospendendo l'iniziale neutralismo per parteggiare per il proprio paese dopo l'intervento, non ascolta nemmeno una volta le sirene dello scontro di civiltà, facilitato in ciò dal suo filo-germanesimo.

Si potrebbe pensare che le tendenze "restauratrici" in Gentile, di cui ho parlato sopra, possano essere smentite da alcune dichiarazioni pro-democratiche del filosofo di Castelvetrano - anche in polemica con i cultori di Treisckhe -, risalenti, appunto, alla fase della guerra: ma questa difesa della democrazia, in quel contesto, va presa più come un segno di *appartenenza* anziché come un quadro di valori politici. Già nel gennaio del 1919, però, vediamo come Gentile, assieme alla critica dell'etnicismo nazionalistico, precisi, in un paio di articoli[6], che "democrazia" può essere intesa soltanto come riconoscimento dei doveri del popolo verso lo Stato. Lungi dall'essere

5 G. GENTILE, "*Dall'antico al moderno". Giovanni Gentile e la cultura siciliana. 1895-1899*, in «Belfagor», n. 2, 1993, p. 189.
6 G. GENTILE, *Dopo la vittoria* (1920), Firenze, Le Lettere, 1989, pp. 73-82.

dittatura bolscevica o giacobina o, tantomeno, anarchia, la democrazia è «legge dello Stato».

In quei primi mesi del ’19 Gentile inizia peraltro a criticare la società delle nazioni e il wilsonismo[7], allora visto come maschera di un imperialismo da cui non è esente neppure Lenin[8]. Gentile diventa “mazziniano” esattamente dopo la guerra, nei testi pubblicati nel ’19 sulla rivista nazionalista (non a caso!) «Politica»[9], dopo qualche spunto, in questo senso, all’inizio della guerra (mentre prima, da buon liberale di destra, Gentile considerava il genovese una testa confusa). Mazzini, da tempo, era stato, d’altronde, recuperato dall’area moderato-conservatrice in funzione anti-operaia (si pensi al Luzio), come pensatore che potesse rappresentare le esigenze popolari senza essere socialista. Di Mazzini Gentile valorizzava ciò che poteva giustificare una comunità politica in cui i soggetti trovassero un fondamento, che solo surrettiziamente egli cerca di far apparire “dentro di loro” ed emergente dall’attualità dell’atto: in realtà, è il comando di uno Stato che a loro pre-esiste. Mazzini viene, inoltre, riconciliato con Gioberti, a cui vengono dedicati altri corposi saggi nei primi fascicoli di «Politica». Il recupero di Mazzini da parte di Croce, fino ad allora visto attraverso le lenti critiche del realismo politico, invece, non avviene nella fase “conservatrice” fra il ’14 e il ’24, bensì dopo, quando, cioè, viene tessuta la “religione della libertà”.

Quando la guerra finì, se Gentile ebbe toni affini a quelli nazionalisti sui risvolti potenzialmente positivi del sangue versato, Croce ebbe un ben diverso registro elegiaco nel sottolineare come, dopo una guerra di quel genere, non potevano esserci né vinti né vincitori né celebrazioni, ma solo la consapevolezza della tragedia.

Detto questo, ciò non significa che anche Croce non fosse percorso da tensioni “rigenerative”: più precisamente, dall’idea che la guerra potesse essere stata il viatico per un elevamento del livello etico della vita italiana e che il liberalismo potesse

7 Ivi, pp. 83-92.
8 Ivi, pp. 195-98.
9 Cfr. G. GENTILE, *Mazzini*, in «Politica», vol. I, fasc. II, 19/1/1919, pp. 184-205; *Ciò che è vivo di Mazzini*, ivi, vol. I, fasc. III, 10 marzo 1919, pp. 336-54.

trasvalutarsi in qualcosa di più votato alla coesione sociale[10]. Da questo punto di vista Croce e Gentile, dopo la guerra, si ritrovarono in una comune apertura di credito al nazionalismo. In entrambi c'era, allora, l'esigenza di porre argine a una deriva particolaristica, rilanciando il ruolo dello Stato. Il nazionalismo di Rocco e Coppola sembrava, più di quello di Corradini, potersi emancipare dalla sensibilità decadente e volontaristica e contribuire a un irrobustimento realistico della cultura politica italiana. Croce e Gentile finirono per ritrovarsi a collaborare insieme alla rivista «Politica», in cui, in effetti, lo "Stato" era più importante della "Nazione" e in cui si intendeva svolgere un ruolo "contro-egemonico" rispetto alle ideologie democratiche e pacifiste. E, tuttavia, il ruolo di Gentile appare più "organico" di quello di Croce. Quest'ultimo manda alla rivista qualche "postilla", che solo talvolta si incrocia con le problematiche nazionaliste nella critica dell'ideologia democratica. Gentile, invece, contribuisce con il saggio che in pratica inaugura la sua scesa in campo, appunto, politica e, cioè, *Politica e filosofia*: in posizione strategica, in apertura del primo fascicolo, nel dicembre del 1918. Seguiranno due corposi saggi, spalmati in alcune puntate, su Mazzini e Gioberti. È vero che, mentre per Rocco si tratta di fondare lo "Stato Nuovo", per Gentile il superamento della liberal-democrazia deve avvenire all'insegna del recupero di Cavour e Spaventa: ma, in lui, appare chiara la convergenza con i nazionalisti sul piano di una subordinazione dei soggetti allo Stato, che in Croce deve essere attitudine etica piuttosto che istituzione giuridica. La collaborazione al governo Giolitti e poi l'adesione di Rocco e Coppola all'impresa fiumana contribuirono ad allontanare di nuovo Croce dai nazionalisti. L'Archivio di Palazzo Filomarino attesta come l'avvicinamento di Croce ai nazionalisti fosse anche legato alla conoscenza del napoletano Coppola, che invano, dal '20 in poi, chiese all'antico maestro di tornare a collaborare a «Politica»[11].

10 Al riguardo, cfr. S. CINGARI, *"Guerra" e "democrazia" nel pensiero politico di Benedetto Croce. Un percorso fra articoli e recensioni*, in «Il pensiero politico», nn. 1-2, 2015, pp. 288-90.
11 Ciò si evince dall'inedito carteggio fra Croce e Coppola, custodito presso l'Archivio Croce. Al riguardo, cfr. S. CINGARI, *Il problema della collaborazione di Croce, Gentile e De Ruggiero alla rivista "Politica"*, in «Il pensiero politico», n. 2, 2016, pp. 194-201.

Nemmeno Gentile tornò a scrivere sulla rivista, ma, certo, per lui iniziò un cammino di avvicinamento politico ai nazionalisti che sarebbe sfociato nella comune militanza nel fascismo. Mentre il demone patriottico, il fantasma della *finis Italiae*, spingeva Croce a guardare con speranza al fascismo come tentativo di rinsaldare il liberalismo italiano, per Gentile il fascismo e il liberalismo dovevano identificarsi. Se per Croce, infatti, l'eticità doveva instaurarsi attraverso un elevamento della vita dei soggetti e una provvisoria stretta autoritaria avrebbe dovuto servire a creare le condizioni statuali di tale processo, per Gentile era lo Stato stesso a dover diventare etico.

Non a caso il *Manifesto degli intellettuali antifascisti* sottolinea prima di tutto il tema dell'autonomia della cultura rispetto alla politica di partito. Lo Stato, scriverà Croce qualche anno dopo, può incarnarsi nel governo ma anche nell'opposizione.

Sulle diverse strade intraprese durante il regime si è scritto molto finora. Qui voglio concentrare l'attenzione sul tema di come fu da loro diversamente considerato il tema della "patria". Voglio partire da un libro uscito qualche anno fa, *La ghirlanda fiorentina* di Luciano Mecacci[12]. Non è mia intenzione intervenire sul libro e le sue tesi di fondo. Sollevo soltanto una questione che può avere interesse in questa sede. Mecacci, in tutto il libro, sembra abbuiare una vasta gamma di personaggi legati all'antifascismo, specie azionista, in un cono dìombra caratterizzato da opportunismo e trasformismo, rispetto a cui non solo personaggi della cultura fascista non vengono sottoposti ad analoga analisi inquisitoria, ma, anche, la figura di Gentile si staglia come esempio di coerenza e nobiltà d'animo.

Quel cono d'ombra non viene risparmiato neppure a Croce[13], colpevole, per Mecacci, di aver connesso, nei suoi *Taccuini*, la morte di Gentile al conflitto in corso (in qualche misura, facciamo notare noi, ripetendo l'ordine del discorso con cui, mezzo secolo prima, aveva rimandato l'omicidio di Umberto I alle violente repressioni del dissenso sociale), senza l'indignazione che si sarebbe potuta pensare nell'antico amico. Nel paragrafo su Croce del libro, Mecacci riporta una pagina del

12 L. MECACCI, *La ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile*, Milano, Adelphi, 2014.
13 Ivi, pp. 233-40.

nazionalista e fascista Barna Occhini, genero di Papini, in cui lo studioso viene accusato di non essersi indignato per l'8 settembre e la dichiarazione di guerra alla Germania. Più in generale, perciò, Gentile, nel libro adelphiano, viene valorizzato proprio per ciò che avrebbe convinto gli antifascisti a ucciderlo: e, cioè, il suo atteggiamento volto a garantire – diversamente da quello di Croce – l'unità della patria al di sopra delle divisioni.

Ecco, a prescindere dalla posizione di Mecacci, che non condivido (ma su questo non posso soffermarmi in tale sede), il rinvio alla sua tesi è utile per mostrare la differenza fra Croce e Gentile. Se il secondo si tenne sempre fedele (con indubbia coerenza, che gli costò la vita) al valore supremo dell'Italia e della sua unità morale, Croce mise in dubbio tale primato assiologico proprio negli anni Trenta. Con il Concordato la sua identificazione con lo stato-nazione, nato dal Risorgimento, si incrinò. Cominciò a guardare all'Europa come a una prospettiva possibile e, negli anni della guerra, come attesta il suo Diario, visse una lacerazione profonda fra l'incoraggiare i soldati italiani a fare il loro dovere e la speranza, nell'intimo, della sconfitta dell'Italia. La possibilità di un ripristino del liberalismo su nuove basi era ormai vista nelle mani delle potenze alleate. Non che questa centralità dell'Idea di patria non avesse spinto Croce sullo stesso piano di Gentile al tempo della guerra d'Etiopia; né che, subito dopo la guerra, non abbia posto di nuovo Croce, come dopo la Grande Guerra, in polemica con gli alleati, visto il trattato di pace. Ma, certo, Croce ritenne di non rispondere all'invito di Mussolini a lanciare un appello all'unità agli italiani. A prescindere dal valore morale delle due diverse posizioni, o del diverso grado di coerenza, non si può non vedere come quella di Gentile rimanesse del tutto ancorata al nazionalismo.

*Salvatore Cingari*

## *Laicismo e Religione: una critica "crociana" a Charles Taylor*

Quando pensiamo al concetto di "modernità", il nostro pensiero è condizionato da determinate categorie a priori che fungono da presupposto per una qualunque indagine o analisi del concetto. La "laicità" e il "secolarismo" figurano tra queste categorie.

È uso comune identificare, sia sul piano formale sia su quello sostanziale, "ciò che è moderno" con "ciò che è laico". In tal senso, la laicità si colloca sin dall'inizio dell'epoca moderna in una relazione dicotomica con la religione. Dicotomia che viene concepita come un'opposizione strutturale: ciò che è laico non può permettersi aperture verso ciò che è religioso. Questi due campi possiedono differenti sfere di influenza ed evenemenzialità storica: sono campi che non dovrebbero essere confusi o mescolati, delimitando spazi sociali pertinenti ad ambiti diversi. Se la religione pertiene a ciò che è "personale", la laicità pertiene a ciò che è "pubblico". Tuttavia, una branca del pensiero filosofico attuale, specialmente nella cultura anglo-sassone, spinge tale separazione e categorizzazione oltre una semplice delimitazione tecnica dei due fenomeni, e trasforma il "religioso" e il "laico" in vere e proprie categorie dello spirito umano. "Religione" e "laicità" divengono, così, termini definitori che distinguono due "modalità opposte d'esistenza", ognuna facente riferimento a diversi "contenuti di coscienza".

In questa interpretazione del problema, l'individuo laico possiederebbe una mentalità "scientifica" e agirebbe in un campo d'azione storica del tutto priva di misticismo, di superstizione e di "fede". Il suo mondo si svilupperebbe unicamente secondo le regole della causalità meccanica e attraverso contenuti di coscienza basati sulla ragione, sull'analisi, svelando uno sguardo rivolto esclusivamente a ciò che è "immanente". L'individuo religioso, al contrario, interagirebbe col mondo in

virtù di uno sguardo rivolto al "trascendente" e il suo campo d'azione storica e vitale sarebbe improntato al misticismo, ai costumi, alla tradizione e all'autorità religiosa. Si appellerebbe a contenuti di coscienza come la "fede", la "credenza" e, più in generale, svelerebbe un'attitudine a favore dell'"irrazionalità".

Una così rozza schematizzazione presenta la questione nei suoi termini estremi e generali, laddove l'attuale controversia accademica è certamente più complessa e raffinata. Tuttavia, una volta che si è analizzata a fondo anche la più sofisticata delle analisi filosofiche, questa dicotomia riprende forza e appare come la struttura fondante del dibattito. Alcuni degli autori più discussi nel dibattito politico e filosofico contemporaneo vi fanno riferimento in maniera quasi pedissequa e automatica, cosa che non fa che rinforzare l'interpretazione del problema presentata in tale studio. Francis Fukuyama, per esempio, descrive la religione come fenomeno «meno razionale» del laicismo liberale[1]. Un altro autore americano, Ronald Dworkin, descrive il «temperamento religioso» come la tendenza a collocare la fonte del «mandato morale» di una società in una rappresentazione metafisica dell'universo, usualmente connessa a un'immagine divina[2]. Questa rappresentazione schematica e dicotomica del "religioso" contro il "secolare" influenza persino quei pensatori che mostrano l'intenzione di difendere il fenomeno religioso nel contesto contemporaneo. In tal senso Charles Taylor, col suo lavoro *A Secular Age*[3], rappresenta l'esempio perfetto dello scontro di "religione" e "laicità", interpretate come i termini di una dialettica di opposti l'un contro l'altro armati.

In *A Secular Age*, Taylor propone una narrazione storica in cui lo sviluppo della modernità viene descritto come «fenomeno positivo», non nato unicamente

[1] F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, a cura di D. Ceni, Milano, Rizzoli, 1992 (ed. orig.: *The End of History and The Last Man*, New York, The Free Press, 1992). Introduzione: XIX e pp. 61-64. Nel lavoro di Fukuyama, la religione è, al più, un fenomeno ideologico atto a mascherare i rapporti di forza nelle società "retrive" e ancora "immerse nella storia".
[2] R. DWORKIN, *Giustizia per i ricci*, a cura di V. Ottonelli, Milano, Feltrinelli, 2013 (ed. orig.: *Justice for Hedgehogs*, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011), pp. 214-18.
[3] C. TAYLOR, *L'età Secolare*, a cura di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2009 (ed. orig.: *A Secular Age*, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

dalla “negazione” del fenomeno religioso pre-moderno. Unitamente a tale narrazione, il Taylor propone anche un recupero della trascendenza come fenomeno spirituale, in modi e usi compatibili con la laicità moderna. Tuttavia Taylor, per sviluppare tale proposta, finisce col ri-affermare la radicale differenza e opposizione tra laicità e religione. Fallisce proprio nel suo scopo fondamentale: presentare la modernità come un fenomeno positivo e, almeno in parte, autonomo. I due fenomeni sono iscritti in una dialettica storica dal sapore hegeliano, ove la laicità moderna funge da antitesi per il fenomeno religioso pre-moderno. Il recupero della trascendenza, sotto forma di «fede aperta» («*open faith*») costituirebbe, in questa narrazione, la sintesi tesa a risolvere il conflitto tra i membri della dicotomia “religione/laicità”. Tuttavia, questo rafforza la rappresentazione della laicità puramente come fenomeno negatorio della tesi religiosa e rinforza la percezione dei due fenomeni come opposti stati esistenziali degli individui e delle società occidentali.

Il mio studio si concentra sull’hegelismo di Taylor, sulla sua pedissequa applicazione di categorie e strutture tipiche della dialettica di Hegel. Nella prima parte del mio saggio affermo con convinzione che Taylor riapplica, in chiave sociologica, motivi e temi propri della dialettica hegeliana. Potremmo definire il suo lavoro *A Secular Age* come un caso di “hegelismo sociologico”. Nella seconda parte di questo studio saranno proprio i temi hegeliani a essere sottoposti ad analisi. Ricorrendo alla critica di Benedetto Croce alla dialettica di Hegel, dimostrerò come la narrazione presentata da Taylor circa le origini della modernità fallisca nel creare una vera “storia” della civiltà occidentale. Troppi i punti oscuri, troppe le problematiche ignorate per poter considerare il lavoro di Taylor sufficiente per raggiungere una piena auto-coscienza dei movimenti e dei fatti che hanno caratterizzato la transizione verso e attraverso la modernità. La dialettica tayloriana risulta un meccanismo sterile, che semplifica il divenire storico attraverso categorie onnicomprensive applicate come macigni sui fatti storico-culturali.

### *L'hegelismo di Taylor*

Charles Taylor è stato già definito in varie istanze un filosofo hegeliano[4]. Tuttavia, manca finora un serio studio che dimostri il peso del debito filosofico che Taylor nutre nei confronti del pensiero di Hegel. Uno dei lavori che più articola tale analisi è il saggio di Vincent Descombes, *Is there an objective Spirit*[5]. Descombes analizza l'interpretazione di Taylor circa il concetto di "spirito oggettivo", sostenendo che nella sua narrazione è presente un progressivismo tipicamente hegeliano, articolato attraverso un bagaglio di concetti tratti dal pensiero di Hegel, privati però del loro valore ontologico e usati come strumenti di indagine sociale[6]. La filosofia di Taylor poggia sull'assunto che la vita sociale non sia riducibile alle necessità della vita comune, come vorrebbe il liberalismo individualista. La vita sociale, al contrario, è investita di "significato". L'individuo che partecipa al vivere sociale ottiene, oltre alle oggettive sicurezze e ai vantaggi materiali, anche un fondamentale strumento di significazione dei fatti storici e sociali[7]. In tal caso, la posta in gioco per una corretta comprensione della filosofia di Taylor sarebbe quella di analizzare l'effettiva realtà di questo processo di significazione, che Descombes paragona allo "spirito oggettivo" hegeliano. Questo deve essere compreso come uno «stato mentale condiviso», una serie di condizioni attraverso le quali è possibile una qualunque attività sociale intelligibile all'interno della comunità. Gli individui sarebbero soggetti a tale condizione in maniera pre-conscia, senza il loro diretto ed espresso assenso; una grande narrazione in cui l'individuo è

---

[4] Un esempio può essere trovato nella recensione di *A Secular Age* scritta da M. L. Morgan (University of Notre-Dame, «Notre-Dame Philosophical Reviews» online journal - 2008), in cui è affermato, ripetutamente, che il lavoro di Taylor trova profonda ispirazione nella filosofia di Hegel. Un altro esempio è la recensione scritta da C. Calhoun (*Review: a secular age by Charles Taylor*, Cambridge, Harvard University Press, 2007) in cui è affermato che Taylor è uno degli studiosi di Hegel più affermati in ambito anglosassone. In aggiunta, R. Abbey, nella sua introduzione alla filosofia del Taylor (*Charles Taylor*, Acumen, Teddington, 2000), afferma che uno degli aspetti fondamentali del lavoro del filosofo, cioè la sua continua insistenza sulla possibile riconciliazione tra opposti fenomeni sociali, è da rintracciarsi nel suo debito verso Hegel.

[5] V. DESCOMBES, *Is there an objective Spirit*, in *Philosophy in an Age of Pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*, a cura di J. Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

[6] Ivi, pp. 96-97.

[7] Ivi, pp. 97-98.

avvolto sin dal momento della sua nascita[8]. La strategia filosofica di Taylor ha, dunque, un duplice scopo: dimostrare che la vita sociale poggia su di un «significato comune» e provare che questo significato comune, assai simile all'hegeliano "spirito oggettivo", si esprime attraverso le istituzioni di una data società. Ciò vuol dire che tali istituzioni ricoprono la funzione simile a quella di un linguaggio: esprimono e realizzano un significato intrinseco alla società di riferimento[9].

Si può condividere l'analisi di Descombes circa la somiglianza tra lo "spirito oggettivo" hegeliano e lo "stato mentale condiviso" di Taylor. Tuttavia, è mia ferma convinzione che le similitudini non si fermino a questo specifico aspetto. Tutta la filosofia di Taylor è da intendersi, a mio avviso, come un grande adattamento della filosofia hegeliana agli studi sociologici e storici. Ci troviamo di fronte a meccanismi tipicamente hegeliani, privati, però, di qualunque riferimento al concetto di "spirito", o *Geist*. Proprio attraverso le categorie hegeliane Taylor desidera ottenere la "sintesi" tra religione e laicità. E, tuttavia, l'uso pedissequo delle categorie hegeliane rappresenta il limite del suo impianto filosofico; limite che è rintracciabile nella trasformazione del processo storico in un meccanismo dialettico che si dipana attraverso radicali opposizioni. Nel caso della modernità, il meccanismo è focalizzato sull'opposizione tra laicità e religione. Taylor articola questo conflitto fondamentale attraverso il concetto di "immaginario sociale" e il passaggio, nella società occidentale, da un immaginario cristiano e religioso a uno laico e moderno.

In *Modern Social Imaginaries*[10], Taylor descrive l'immaginario sociale come una struttura epistemica attraverso la quale l'individuo è capace di interpretare le sue relazioni sociali e di inscriverle all'interno di un vissuto quotidiano[11]. Non è semplicemente una struttura relazionale, ma un impianto socio-normativo che

[8] Ivi, pp. 97-100.
[9] Ivi, p. 106.
[10] C. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, a cura di P. Costa, Roma, Meltemi, 2004 (ed. orig.: *Modern Social Imaginaries*, London, Duke University Press, 2004).
[11] Ivi, p. 23.

permette all'individuo di ottenere un senso di come le cose "dovrebbero funzionare" a livello morale e sociale. L'immaginario sociale genera, così, un senso strutturale circa quali pratiche sono accettabili socialmente e quali no, in un modo sia fattuale sia normativo[12]. In *A Secular Age*, questo punto è mantenuto e anzi riaffermato da Taylor con maggior forza. Egli inscrive l'immaginario sociale in un processo dialettico di continuo miglioramento e progressivo incremento. Ogni epoca rappresenta un «guadagno epistemico» nei confronti dell'epoca precedente. Ogni era comprende meglio sia le leggi fisiche sia quelle morali che governano e strutturano la vita umana. Secondo Taylor, l'immaginario sociale moderno è stato trasformato attraverso la filosofia di Locke e di Grozio, abbandonando così le forme cristiane premoderne e acquisendo quelle moderno-contemporanee[13]. Grazie alla filosofia naturale di Locke e all'ordine normativo di Grozio, la società moderna ha raggiunto una specifica sensibilità storico-morale, secondo la quale l'ordine sociale esiste per il mutuo vantaggio degli individui che ne fanno parte, e per garantire i loro diritti[14]. In questo modo poté essere concepito un nuovo ordine sociale, non più organizzato attorno alla gloria divina, e in cui gli individui si ritrovano assieme seguendo determinate regole morali pre-esistenti. Tale panorama normativo moderno, in cui gli individui sono immersi, era organizzato attorno ai "diritti naturali" che si credevano essere insiti nella natura umana in quanto tale[15].

In una struttura teoretica di tal guisa non è difficile scorgere una straordinaria somiglianza tra il concetto tayloriano di "immaginario sociale" e quello hegeliano di *Sittlichkeit.* La *Sittlichkeit*, in Hegel, rappresenta quell'insieme di doveri e norme che l'individuo possiede in virtù della sua appartenenza a una comunità[16]. La *Sittlichkeit*, come l'immaginario sociale, va riferita a una vita comunitaria già in

[12] Ivi, pp. 25-26.
[13] C. TAYLOR, *A Secular Age*, op. cit., p. 24.
[14] Ivi, p. 24.
[15] Ivi, pp. 4-8.
[16] Le traduzioni anglosassoni del termine adoperano lemmi quali *Objective Ethics, ethical life* or *concrete ethics*. Ritengo, tuttavia, che tali traduzioni limitino il campo di applicazione e di realtà rappresentato dal termine. È uso comune, nelle traduzioni italiane, usare il termine 'moralità' per indicare la *Sittlichkeit*. Tuttavia più preciso ritengo essere il termine 'rettitudine'.

atto al momento della nascita e contribuisce allo sviluppo dell'eticità dell'individuo[17]. Gli usi e costumi sono perciò attivi quando l'individuo entra in contatto con loro e in ciò consiste il carattere di obbligatorietà delle norme sociali che comporta la necessità di mantenere in essere la loro esistenza. L'ordine etico della *Sittlichkeit*, quindi, è differente dalla *Moralität*[18], il cui tentativo è invece quello di realizzare qualcosa di non già-esistente, un mandato morale che, a seconda dei casi, può essere anche contrario ai costumi vigenti. Il senso del dovere presentato dalla *Moralität* non è fondato su un senso di appartenenza alla comunità, ma riguarda l'individuo in quanto volontà razionale[19]. Taylor, in *Hegel and Modern Society*, riprende il concetto hegeliano per il quale l'umanità raggiunge l'auto-compimento morale nel momento in cui raggiunge un grado superiore di *Sittlichkeit*[20]. Taylor si concentra sul fatto che, quando parliamo di "identità" della persona, stiamo sempre discutendo di un fenomeno culturalmente situato. È possibile distinguere un individuo dalla sua comunità solo in quanto "organismo" umano; se, invece, pensiamo al concetto di "essere umano" o di "persona", allora non possiamo fare a meno di identificare una serie di relazioni sociali, morali e culturali che contribuiscono a plasmare l'identità dell'individuo. Ciò che siamo in quanto esseri umani, afferma il Taylor, «lo siamo solo in quanto parte di una comunità culturale»[21].

---

[17] Con il termine *Sittlich* Hegel indica l'etica del singolo individuo, la cui fonte è collocata nella *Sittlichkeit*. Le origini dell'etica individuale, per Hegel, vanno sempre a ritrovarsi negli usi e nel costume della cultura di provenienza. Per una discussione più approfondita sulla *Sittlichkeit* hegeliana, si vedano: A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 325-72; P. SINGER, *Hegel*, Oxford, Oxford University Press, 1983, pp. 24-44.

[18] Hegel usa il termine *Moralität* in senso kantiano ed è tale interpretazione che egli desidera criticare. Per Hegel, Kant ha commesso l'errore di ritenere la moralità umana come totalmente indipendente dal sostrato culturale (secondo un presupposto tipicamente illuminista). Questa *libertà assoluta* è ciò che, secondo Hegel, condusse al fallimento la rivoluzione francese. Per maggiori informazioni sulla critica hegeliana a Kant si veda: E. CAIRD, *Hegel*, Cambridge, Cambridge Scholars Press Ltd., 2002, Chapter VI.

[19] HEGEL, *Elements of the Philosophy of Right*, translated by H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 193 (originale: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, del 1821, tradotto in italiano col titolo *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Milano, Rusconi, 1966.

[20] C. TAYLOR, *Hegel e la società moderna*, a cura di M. Ferraris, Bologna, Il Mulino, 1984 (*Hegel and Modern Society*, London, Cambridge University Press, 1979), pp. 82-84. Taylor, con la sua descrizione della *Sittlichkeit* come forma più alta di eticità, afferma una continuità concettuale tra Hegel e la politica aristoteliana.

[21] Ivi, p. 87.

Questo processo di miglioramento costante della *Sittlichkeit*, o 'immaginario sociale', è collocato da Taylor in una prospettiva storica che è, e resta, essenzialmente hegeliana. Nel volume *Hegel*[22], Taylor propone un'applicazione della dialettica hegeliana agli studi storici e sociologici, rimuovendo ogni richiamo al concetto di *Geist* o ogni riferimento onto-teologico a uno spirito cosmico. Ciò che resta è un movimento storico dialettico in cui la società umana, in particolare quella occidentale, raggiunge stadi sempre superiori di immaginario sociale, ognuno nato dalla negazione del precedente, in quanto risoluzione delle contraddizioni portate alla luce dalla crisi dell'immaginario precedente. Taylor considera tutta la storia umana come un continuo, grande movimento dialettico, in cui vige un determinato standard morale, utilizzato come termine di paragone, dove a una sua inadeguata applicazione nel contesto storico-sociale segue il tentativo continuo di realizzare lo stesso standard in misure sempre più perfette e superiori[23]. In *A Secular Age*, Taylor identifica lo standard morale universale in una fondamentale «idea del bene», inerente all'animo umano, realizzata nei vari contesti storici attraverso il raggiungimento di un «senso di pienezza» nelle nostre vite, nel momento dunque in cui l'idea del "bene" viene espressa e vissuta nella sua forma più pura[24].

Il libro *A Secular Age* va interpretato come una grande narrazione dialettica in cui l'epoca cristiana, organizzata attorno all'immaginario sociale della trascendenza, trova espressione solo nella forma religiosa. La cristianità è la "tesi", un fenomeno coerente e consistente che ha mantenuto la pace e la stabilità sociale, ha permesso il mantenimento di un «senso di pienezza» attraverso gli immaginari sociali strutturati attorno alla figura di Dio, alle leggi divine e al mondo incantato della superstizione e degli spiriti. Come nella dialettica hegeliana, la cristianità si auto-sviluppa e rafforza secondo istituzioni e linguaggi a essa conformi, rigettando ogni alternativa che possa minacciare la sua stabile identità. La modernità, invece,

[22] C. TAYLOR, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 130-34.
[23] Ivi, p. 134.
[24] C. TAYLOR, *A Secular Age*, op. cit., pp. 29-33; si veda anche il cap. V.

rappresenta l'opposizione alla cristianità. Organizzata attorno a immaginari sociali "immanenti", la modernità rappresenta la negazione della forma religiosa e, pertanto, la laicità sarà la sua forma più pura e naturale. In virtù di questa dialettica, Taylor può affermare che l'epoca moderna è stata un'epoca «senza precedenti», un fenomeno straordinario[25]. L'antitesi, infatti, trova la propria origine unicamente nella negazione della tesi e nelle sue contraddizioni interne. Essa non è anticipata da "avvisaglie", né è influenzata in maniera "positiva" dalla tesi. In questo modo, la modernità, secondo Taylor, poteva nascere unicamente nel momento in cui l'immaginario sociale dell'epoca cristiana era entrato in crisi, spaccandosi nelle sue interne contraddizioni. Ciò ha scatenato il caos delle guerre di religione, che ha poi condotto alla negazione *in toto* del fenomeno religioso, forzando le autorità e le strutture europee del tempo a cercare forme di legittimità in altre fonti, stavolta immanenti e al di fuori del campo di influenza delle autorità religiose. In questo fenomeno sta la genesi della modernità.

La laicità moderna, quindi, rappresenta sia l'antitesi della religiosità premoderna, in senso generale, sia, in un senso più particolare, il tentativo di risolvere le contraddizioni dell'immaginario sociale precedente. L'unica possibile fine di questo processo - Taylor in *A Secular Age* lo esprime chiaramente - è il raggiungimento di una finale sintesi storica tra laicità e religione, in cui il trascendente, espressione tipica del pensiero religioso, sia armonizzato con l'immanente, tipico del pensiero laico, in nuove forme che garantiscano la pace e la concordia sociale. Il processo storico secondo Taylor può solo trovare compimento in un'unificazione degli opposti, nella loro sintesi. Ciò che è stato perso della tesi, vale a dire la trascendenza e la spiritualità, deve essere recuperato secondo nuovi modi e forme che non escludano l'antitesi. La ricerca del nostro «senso di pienezza», oggi, deve riabbracciare il fenomeno religioso secondo nuove forme compatibili con la laicità moderna, così da raggiungere lo stato di «fede aperta» da Taylor auspicato. Tuttavia, tale struttura dialettica gli impedisce di concepire la

[25] Ivi, p. 218.

modernità come fenomeno realmente positivo. Se la modernità rappresenta la negazione della cristianità e della trascendenza religiosa, allora le sue origini vanno ricercate unicamente in tale negazione. La struttura dialettica hegeliana, che secondo Taylor va applicata agli studi sociologici, diventa così l'ostacolo affinché il filosofo possa descrivere la modernità come evento "positivo" e creativo. Taylor cade in una narrazione negativa della modernità, in cui il cambiamento storico è riportato alla negazione dei precedenti «immaginari sociali» per raggiungere un senso più alto dell'idea del bene, o del senso di pienezza. Le crisi sono sintomi di un conflitto storico dialettico, mentre la storia stessa diventa schiava di categorie a priori, estrinseche e operanti al di fuori della storia.

### *Il "sentimento religioso" e la critica "crociana" a Hegel*

Gli argomenti finora presentati non devono essere interpretati come un invito a disdegnare il lavoro di Taylor. *A Secular Age* rappresenta, in ogni caso, una pregevole narrazione storica circa la genesi della modernità. Egli è stato capace di identificare nodi centrali di questa genesi che non possono essere ignorati dall'accorto indagatore dei fatti storici. Tuttavia, lo scopo del mio studio è evidenziare come la pregevolezza degli studi di Taylor sia inficiata dal presupposto metodologico che vuole "religione" e "laicità" come «modi di esistenza» differenti all'interno della società occidentale. Lo sfondo hegeliano non fa che esasperare questo presupposto, anche per la volontà del filosofo canadese di ricercare una "sintesi" tra religione e laicità. Se tale presupposto è capace di influenzare un pensatore come Taylor, che pure cerca una riconciliazione tra i due fenomeni, possiamo ben immaginare a quali estremi esso possa essere spinto in una filosofia meno conciliatrice. In Taylor, quindi, il limite sta tutto nei suoi presupposti metodologici. Nella sua narrazione la realtà diventa un gioco di polarità. La religione, come momento dello spirito e della storia occidentale, si scontra con la sua negazione, la laicità moderna, la quale definisce piuttosto un'attività dello spirito totalmente "altra". Si è incapaci di distinguere i concetti di "religione" e

“laicità”, che pur servono a distinguere specifici fatti storici e indicano determinate conformazioni storico-culturali, dal «sentimento religioso» e dalla “razionalità” che, in quanto attività proprie dello spirito umano e della sua capacità creatrice, non possono essere identificate con definizioni tratte dai fatti storici. Croce, a tal proposito, offre l’esempio di una critica all’hegelismo assai più accorta ai costrutti teoretici.

In *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*[26], Croce sottolinea che «pensare dialetticamente e pensare la teoria logica della dialettica sono due atti mentali distinti»[27]. Allo stesso modo potremmo dire, nei confronti di Taylor, che pensare storicamente e pensare le teorie logiche di classificazione dei fatti storici sono due atti distinti del pensiero. Proprio Hegel, secondo Croce, ha indicato la via per comprendere che molte delle dualità con cui strutturiamo il nostro pensiero sono dualità astratte, nate dal bisogno di classificare la realtà che resta estremamente più complessa, sebbene unitaria nel suo essere[28].

Il bisogno di dividere la realtà in falsi opposti è dato dalla coscienza percettiva e legislatrice. È un processo storico-culturale attraverso cui una certa visione del mondo stabilisce il proprio senso di razionalità. È possibile creare un concetto di “arte” solo distinguendolo da ciò che è “non-arte”, così come, in generale, è possibile distinguere “l’essere” solo confrontandolo col “non-essere”. Tuttavia, una rigorosa analisi storico-culturale deve anche porsi la questione della “funzione” di tali distinzioni nel proprio contesto specifico, e deve anche saper operare una distinzione “tecnica” tra la realtà particolare che viene rappresentata attraverso tali categorie e la realtà storica generale, propria della fattività e creatività umane. In questo modo, tutta una serie di falsi opposti, che Taylor scambia per reali, va ripensata e riapplicata se si vuole raggiungere piena autocoscienza della nostra storia. L’astratta opposizione tra “religione” e “laicità” non può essere intesa come un reale contrasto tra due opposti momenti dello spirito

[26] B. CROCE, *Ciò che è Vivo e ciò che è Morto della Filosofia di Hegel*, Bari, Laterza, 1907.
[27] Ivi, p. 51.
[28] Ivi, pp. 51-53.

umano. Si tratta di differenti momenti storici in cui lo spirito umano nella sua interezza ha cercato di rappresentare gradi di realtà differenti. Una cosa, quindi, è la dialettica come struttura di una realtà che si considera obiettiva e uguale in ogni contesto storico, un'altra è la dialettica come struttura di specifiche «realtà culturali» storicamente delimitate.

Un sistema di tal fatta, incapace di distinguere tra «gradi di realtà», e ciò vale sia sul piano metafisico sia su quello storico, non può far altro che trasformare la dialettica in un principio operante unicamente attraverso l'astratta negazione, come Croce aveva ben compreso. Ora, se è vero che «l'opposizione è l'anima stessa del reale»[29], è anche vero che, nel sistema rigidamente dualistico di Taylor, la sintesi finale, come rivelazione di una realtà più ampia ed elevata, viene del tutto dimenticata e diviene un costrutto artificioso ottenuto attraverso singoli atti negativi. Una narrazione che pretenda di spiegare "tutti" i fatti storici tramite l'opposizione è irrealistica tanto quanto lo era il sistema di Hegel, che pretendeva di spiegare la realtà tutta mediante una mera dialettica degli opposti. Ci troveremmo nuovamente dinanzi a una sorta di intellettualistica classificazione, che è il limite individuato da Croce nella stessa dialettica hegeliana[30].

Nel sistema di Hegel, così come nella struttura storica di Taylor, siamo dinanzi a tre termini: A (o la religione), che è la tesi, B (o la laicità) che è l'antitesi, C (la "fede aperta") che rappresenta la sintesi. In una così rigida ripresa della dialettica hegeliana, B auto-definisce la propria natura concettuale solo in opposizione ad A, mentre entrambi i termini sono definiti concettualmente solo nella loro risoluzione in C. Il problema fondamentale, che Croce ben mise in evidenza, è che tale costrutto astratto e intellettualistico non può valere se applicato, senza l'ulteriore aspetto della distinzione, alla realtà del mondo storico. Infatti, A e B sono conservati solo metaforicamente, mentre, in quanto astrazioni, non costituiscono affatto la definizione del reale, che resta effettivo soltanto nella sintesi. Il concetto concreto, così come il fatto storico concreto, dovrà quindi essere

[29] Ivi, p. 56.
[30] Ivi, pp. 81-83.

compreso e interpretato secondo un altro tipo di logica; altrimenti, si cadrà nel paradosso che Croce ritrova già argutamente in Lotze[31]. Laddove Taylor pretende di applicare la dialettica hegeliana rigidamente agli studi storici, la laicità moderna nasce come negazione e rigetto delle contraddizioni intrinseche alla cristianità premoderna. Ciò vuol dire che la laicità moderna rappresenta uno stadio "superiore" alla "religiosità" cristiana, quando invece, sul piano storico, si tratta di fatti storici di pari livello, espressione del divenire storico che è fondamentalmente frutto della creatività umana[32]. Chi potrebbe mai affermare che un individuo il quale, a seguito di determinati accadimenti della sua vita, decide di riabbracciare una religione prima abbandonata, starebbe rigettando uno stadio superiore d'umanità per ritornare a uno inferiore? Sarebbe un assurdo da un punto di vista filosofico e reale[33].

La crociana «teoria dei gradi», unita alla critica a Hegel, rappresenta uno strumento interessante per rintracciare i limiti storiografici e concettuali della filosofia di Taylor. Come afferma Croce, «il concetto filosofico, l'universale concreto o Idea, com'è sintesi di opposti, così è sintesi di distinti»[34]. Ogni attività spirituale può contenere componenti concettuali che, pur essendone parte, non rappresentano un'identità col concetto inteso in senso generale. Entra, così, in gioco la dialettica dell'implicazione, in aggiunta alla dialettica dell'opposizione. Due concetti possono essere intesi come uniti benché contrapposti, ma sono sempre anche distinguibili non solo a livello concettuale. L'esempio dei concetti di

[31] Ivi, p. 91. Non perché il servo cala gli stivali al padrone allora il concetto di servo seguiterà a cavar gli stivali al concetto di padrone. Nello stesso modo, contro Taylor, non perché le religioni storiche si nutrono di un atteggiamento di fede allora il concetto di "religione" può essere identificato *in toto* con "l'atto di fede".

[32] Croce ha rilevato questo problema logico strutturale nella dialettica hegeliana (ivi, pp. 93-94). Per esempio: come si può considerare come regresso l'attività artistica dopo aver filosofato? E come si può considerare come attività inferiore l'estetica rispetto alla morale? La rigidità del costrutto teoretico hegeliano diviene incapace di distinguere significativamente tra "gradi di realtà" differenti. Allo stesso modo, Taylor è incapace di distinguere tra vari "gradi di realtà" storica, e pretende che concetti di classificazione sviluppati e prodotti in un contesto storicamente determinato siano vere definizioni dell'agire storico umano in senso generale.

[33] Si possono anche accettare le opinioni personali di un individuo che considera l'essere religioso o laico come "migliore". Ma come si può accettare un'analisi accademica che pretende di classificare un'intera epoca come "migliore" in virtù di alcune categorie astratte?

[34] B. CROCE, *Ciò che è Vivo e ciò che è Morto della Filosofia di Hegel*, op. cit., p. 81.

“diritto” e “moralità”, presentato da Croce[35], è significativo. Se è pur vero che possiamo pensare il concetto di diritto senza il concetto di moralità, è anche vero che non possiamo pensare la moralità senza il diritto. La moralità implica il diritto e non vi è operazione morale, nella realtà, che non sia anche opera legislatrice. Tuttavia, i due fenomeni possono essere e sono ancora distinguibili sia sul piano concettuale sia su quello reale. Possiamo concepire un diritto senza alcun richiamo alla morale ed esistono leggi che non si curano della morale.

Proprio questo esempio mostra i limiti concettuali e storiografici di Taylor, quando pretende di identificare, in *A Secular Age*, la “religione” nel luogo della fede, dell’incanto e della trascendenza e la laicità nel luogo dell’immanenza, del disincanto e della razionalità scientifica. L’argomentazione di Taylor è incapace di distinguere un concetto di religione, intesa come definizione pratica di un dato fenomeno storico, da un concetto di “religiosità” più specifico, che indica un’attività dello spirito umano nella storia che può apparire in diversi contesti, non necessariamente “religiosi”. E, infatti, Croce adopera in un senso molto più liberale il concetto di “religiosità”, applicandolo a ogni attività spirituale che trascenda la semplice adesione ai costumi storicamente delimitati[36]. In *La storia come pensiero e come azione*, Croce dedica un paragrafo alla «storiografia religiosa»[37], in cui afferma che ogni atto che trascende l’immediato interesse fisiologico-economico è da intendersi “religioso” in se stesso[38]. Tale “religiosità” non è, perciò, intesa con riferimento alle religioni istituzionalizzate. Sebbene sia impossibile pensare il concetto di “religione” senza un richiamo alla “religiosità”, è pur vero che l’attività spirituale connessa a tale religiosità si presenta anche al di fuori della “religione” in senso stretto. La storia delle civiltà narra proprio il cammino delle attività spirituali orientate allo sviluppo di verità morali. Un processo educativo dell’essere umano fa

[35] Ivi, pp. 88-91.
[36] Possiamo pensare, ad esempio, a come Croce descrive i movimenti razionalisti in *Storia dell’età Barocca in Italia* (Bari, Laterza, 1946). Essi sono definiti come «le chiese cattoliche della ragione», e Croce opera persino una similitudine di sostanza tra l’ordine gesuita e la massoneria.
[37] B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1966, pp. 200-203.
[38] Ivi, p. 200.

sempre riferimento alle attività immaginifiche e prerazionali tipiche di un contesto storico, evocando l'importanza di un "sentimento del religioso" per il quale la "fede" assume caratteri e significati che si cercherà ora di descrivere.

Ogni religione implica la "fede", e tuttavia l'attività spirituale che chiamiamo "fede" non si identifica mai totalmente col concetto di religione. La "fede" è la connessione a un senso più profondo delle cose, che sta a fondamento del nostro senso storico: è qualcosa che appartiene alla storicità umana e non a un solo stadio di essa. Ancora nella *Storia come pensiero e come azione*, Croce affermava che proprio il liberalismo, inteso come «forma di vita», è riconducibile a qualcosa di "religioso". Anche il liberalismo ha ispirato il martirio, ha richiesto una presenza onnicomprensiva nella realtà sociale, ha proclamato la propria esclusività e necessità morale da un punto di vista storico-trascendentale. Come ogni atto di fede, anche il liberalismo proclama di rappresentare una verità immutabile ed eterna, inerente alla storia e alla vita umana, e usa i propri miti e simboli per ispirare il popolo[39]. Per questo motivo, secondo Croce, il liberalismo deve riconoscere il proprio diritto a lottare contro religioni opposte che sono "ideologie" talvolta totalitarie, e aspirare al dominio esclusivo all'interno della società, pur non esigendo forme di economia e di politica univoche o deterministiche[40]. Tuttavia, proprio in quanto "rivale" delle religioni "opposte", il liberalismo mostra di essere fondato sulla stessa "fede" richiesta dalle altre religioni senza che questa sia un possesso esclusivo delle chiese confessionali e istituzionalizzate.

In particolare, riveste estremo interesse l'articolo *Fede e Programmi*[41], pubblicato sulla «Critica» nei primi anni Venti, in cui Croce trattava della fede come «attività morale generale», nel partito o nella società, fede che favorisce la realizzazione sul piano tecnico-giuridico di un «programma» politico[42]. Proprio la "fede" è il fondamento indispensabile e necessario di una qualunque attività

[39] Ivi, pp. 229-30.
[40] Ivi, p. 230.
[41] B. CROCE, *Fede e Programmi*, in «La Critica», 20 settembre 1911.
[42] W. L. ADAMSON, *Benedetto Croce and the death of ideology*, in «The Journal of Modern History», vol. 55, n. II (Jun. 1983), p. 211.

politica significativa. Senza di essa, l'individuo si troverebbe privo di guida morale all'interno del proprio contesto storico-sociale. Croce usa pertanto il concetto di "fede" in maniera molto più liberale di Taylor. La fede è un'attività morale universale che va tenuta distinta dalla "religione" in quanto fatto storico, sebbene sia da quest'ultima implicata. Tale sensibilità è stata anche alla base della critica crociana alla dialettica di Hegel.

In conclusione, il lavoro di Taylor rappresenta indubbiamente una pregevole ricostruzione storiografica e sociologica della transizione occidentale verso la modernità. Tuttavia, il suo rigido hegelismo inficia le aspettative finali del testo. La critica operata in questo breve studio, con la mediazione di Croce, va intesa come un avvertimento alla cautela nella riconsiderazione dell'opera del filosofo canadese. Si vuol dire che la storia occidentale non andrebbe compresa soltanto attraverso il rigido schema del "religioso/trascendente" contro il "laico/immanente". Tale diade, che rappresenta una mera astrazione concettuale, è essa stessa il frutto di una particolare sensibilità storiografica sviluppatasi in epoca moderna, piuttosto che la descrizione di una realtà di fatto. Così come non è possibile ridurre il religioso al trascendente, non è nemmeno possibile ridurre la laicità all'immanente.

La modernità, quindi, non è solo «perdita di trascendenza», la quale semmai sempre esiste come una sorta di auto-trascendenza nel nostro pensiero morale, sociale e politico. Ciò che è cambiato con l'evo moderno è stata una specifica configurazione storica, un "modo di pensare" la trascendenza, che era stata in primo luogo espressione della cristianità e della religione.

*Emilio Di Somma*

***Bibliografia***


- R. ABBEY, *Charles Taylor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004;
- W. L. ADAMSON, *Benedetto Croce and the death of ideology*, in «The Journal of Modern History», vol. 55, n. 2 (Jun. 1983);
- C. CALHOUN, J. VANANTWERPEN, M. WARNER, *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, Cambridge Harvard University Press, 2010 (particolare attenzione al saggio: J. CASANOVA, *A Secular Age: Dawn or Twilight?*);

- R. VITI CAVALIERE, *Saggi sul Futuro; la storia come possibilità*, Firenze, Le Lettere, 2015;
- *Aspiring to fullness in a secular age*, by C. D. Colorado, J. D. Klassen, South Bend (Indiana), University of Notre Dame Press, 2014 (particolare attenzione ai saggi: I. ANGUS, *Recovery of meaning? A Critique of Charles Taylor's account of modernity*; P. D. JANZ, *Transcendence, "Spin", and the Jamesian Open Space*; J. D. KLASSEN, *The affirmation of existential life in Charles Taylor's A Secular Age*);
- G. COTRONEO, *Croce filosofo italiano*, Firenze, Le Lettere, 2015;
- B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1966;
- ID., *Storia dell'età Barocca in Italia*, Bari, Laterza, 1946;
- ID., *Ciò che è Vivo e ciò che è Morto della Filosofia di Hegel*, Bari, Laterza, 1907;
- ID., *Fede e Programmi*, in «La Critica», 20 settembre 1911;
- R. DWORKIN, *Justice for Hedgehogs*, London, The Belknap Press, 2001;
- F. FUKUYAMA, *The End of History and The Last Man*, New York, The Free Press, 1992;
- A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001;
- *Lessico crociano*, a cura di R. Peluso, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2016;
- P. SINGER, *Hegel*, Oxford, Oxford University Press, 1983;
- C. Taylor, *A Secular Age*, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007;
- ID., *Sources of The Self, the making of modern identity*, Cambridge, Harvard University Press, 2001;
- ID., *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975;
- ID., *Modern Social Imaginaries*, London, Duke University Press, 2004;
- ID., *Hegel and Modern Society*, London, Cambridge University Press, 1979;
- ID., *Dilemmas and connections*, London, Belknap Press of Harvard University Press, 2011;
- J. TULLY, *Philosophy in an Age of Pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 (particolare attenzione ai saggi: V. DESCOMBES, *Is there an objective Spirit*; M. L. MORGAN, *Religion, history and moral discourse*; Q. Skinner, *Modernity and Disenchatment: some historical reflections*).

## *Una questione di Giudizio*
## *(breve nota su Benedetto Croce e Hannah Arendt)*

La più elevata manifestazione del pensiero è, per Benedetto Croce, il concetto puro, che si invera in quel giudizio percettivo, individuale, in quanto inevitabilmente storico, in cui l'universale può trovare realtà specificandosi nella singolarità dell'esperienza concreta. Il concetto vero, dunque, nella sua effettualità, è l'universale concreto espresso dal giudizio, in quanto pensare significa articolare un concetto nelle sue distinzioni e con altri concetti, creando delle relazioni. Ciò vuol dire attivare la pratica del giudizio, ovvero unire un soggetto a un predicato per mezzo di una copula. In tal senso il concetto si libera e si *esistenzializza* nel momento in cui il pensiero si cala nel giudizio, quale predicato di un soggetto assunto tramite una percezione, una rappresentazione che viene inseguita nella propria storica mutevolezza. L'unico giudizio vero è dunque il giudizio storico, che assurge a giudizio conoscitivo per eccellenza, giudizio filosofico, appunto: «In quanto giudizio individuale, la storia è sintesi di soggetto e predicato, di rappresentazione e concetto: l'elemento intuitivo e l'elemento logico sono in lei inseparabili»[1].

E, in effetti, il giudicare è un atto logico di sintesi a priori, la quale conferisce concretezza sia alla filosofia sia alla storia:

> E filosofia e storia non sono già due forme, sibbene una forma sola, e non si condizionano a vicenda, ma addirittura s'identificano. La sintesi a priori, che è la concretezza del giudizio individuale e della definizione, è insieme la concretezza della filosofia e della storia; e il pensiero, creando sé stesso, qualifica l'intuizione e crea la storia. Né la storia precede la filosofia né la filosofia la storia: l'una e l'altra nascono a un parto[2].

[1] B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro* [1908], a cura di C. Farnetti, con una nota al testo di G. Sasso, Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 205.
[2] Ivi, p. 232.

Filosofia e storia, dunque, coincidono, tanto che quel giudizio *individuale* storico, atto eminentemente teoretico tramite il quale l'uomo si costruisce un mondo nel donarselo, per poi ristrutturarlo continuamente formulando successivi giudizi, assume in sé il concetto puro espresso dal giudizio *definitorio*: quel giudizio col quale, in realtà, il pensiero non predica *qualcosa* di *qualcosa*, ma semplicemente *pensa*, definisce il contenuto del pensare. Infatti, nel giudizio *definitorio* si predica un universale di un altro universale, quindi non si aggiunge nulla al concetto del soggetto, mancando la distinzione fra soggetto individuale e predicato universale. Il giudizio *individuale* dà pertanto concretezza al giudizio *definitorio*, lo valorizza facendolo partecipe della realtà nella singolarità degli eventi in cui si specifica. Il giudizio *definitorio* è, in tal senso, il predicato del giudizio *individuale*:

Il giudizio definitorio non è giudizio individuale, ma il giudizio individuale implica un precedente giudizio definitorio. Che si pensi il concetto di uomo, non vuol dire che l'uomo Pietro esista; ma per affermare che l'uomo Pietro esiste, si deve prima aver affermato che esiste l'uomo, ossia aver prima pensato quel concetto[3].

Il giudizio *definitorio* è, di conseguenza, imprescindibile presupposto del giudizio *individuale*, ma, mancando della dimensione rappresentativa e individuale, si invera solo nel giudizio *individuale*, nel quale diventa conoscenza storica:

Il pensamento del concetto è un grado superiore alla pura rappresentazione, e nei gradi dello spirito il superiore contiene in sé l'inferiore, nel concetto si deve ritrovare di necessità non solo l'elemento concettuale ma anche quello rappresentativo, e congiunti e fusi in guisa tale che non sia dato distinguerli se non per astrazione. L'atto logico è bensì parlato, rappresentato, individuato; ma, ove lo si scinda in concetto e giudizio individuale, non già con distinzione puramente empirica ma con pretesa di distinzione reale, si foggiano due mostri: un concetto non individuato, e perciò inesistente in modo concreto; e un giudizio non pensato, e perciò inesistente come giudizio […] Il concetto non si applica all'intuizione, perché non esiste nemmeno per un attimo fuori dell'intuizione[4].

[3] Ivi, p. 154.
[4] Ivi, pp. 162-63.

Lo stesso Croce puntualmente annovera proprio l'*espressività* tra i caratteri del concetto: esso, specifica, «è opera conoscitiva, e come tale espressa e parlata», non già «atto muto dello spirito»[5]. E insiste nella medesima sede sugli altri due caratteri essenziali del concetto: l'*universalità*, ossia «la trascendenza rispetto alle singole rappresentazioni, onde nessuna o nessun numero di queste è mai in grado di adeguare il concetto»[6]; e la *concretezza*:

> Se il concetto è universale e trascendente rispetto alla singola rappresentazione, presa nella sua astratta singolarità, è d'altra parte immanente in tutte le rappresentazioni, e perciò anche nella singola. Il concetto è l'universale rispetto alle rappresentazioni e non si esaurisce in nessuna; ma, poiché il mondo della conoscenza è mondo di rappresentazioni, il concetto, se non fosse nelle rappresentazioni stesse, non sarebbe in nessun luogo: sarebbe in un altro mondo, che non si può pensare e perciò non è. La sua trascendenza, dunque, è insieme immanenza. [...] Se di un concetto si prova che è inapplicabile alla realtà, ossia che manca di concretezza, lo si confuta nell'atto stesso, in quanto concetto vero e proprio. È astrazione (si dice), non ha realtà: non ha concretezza[7].

Il concetto, dunque, non è *atto muto*, ma si esplica nelle rappresentazioni della vita, è *opera parlata* sul palco della storia, l'unico luogo dove può *essere*, dove è possibile tradurre in immanenza la sua trascendenza. L'identificazione tra filosofia e storia è pertanto totale: la filosofia pensa la storia nella sua universalità e la storia è lo sguardo filosofico nella sua concretezza. Entrambe sono indirizzate alla conoscenza dell'unica esistenza reale: quella individuale. E, in vero, se il giudizio filosofico si riconosce come giudizio storico e la storia si rivela per l'uomo l'unica realtà, la conoscenza storica diventa l'unica dotata di validità teoretica, in quanto proprio la comprensione storica soddisfa l'esigenza di conoscenza pura, capace, cioè, di conoscere l'universale individuandolo nella sua realizzazione concreta: non rimane che affermare - per dirla con Benedetto Croce - che

[5] Ivi, p. 52.
[6] Ivi, p. 53.
[7] Ivi, p. 54.

la ragione fu data all'uomo piena e non vuota, cioè come fusione dell'individuale con l'universale nella forma del giudizio, che fonde l'intuizione con la categoria, il soggetto col predicato, ed è, tutt' insieme, unificazione e distinzione, l'una per l'altra. E in questo rapporto è racchiusa tutta la realtà, e in essa tutta la Verità, della quale e nella quale viviamo[8].

Il tema del *Giudizio*, dunque, quella facoltà alla quale avrebbe dovuto essere dedicata la terza e ultima parte dell'imponente lavoro di Hannah Arendt su *La vita della mente*[9], dopo la trattazione delle facoltà del *Pensare* e del *Volere*, si rivela il passaggio dirimente per comprendere il significato dell'esistenza dell'uomo in questo mondo: esso, infatti, manifesta la peculiare inclinazione umana a interpretare i fatti attraverso una storia che diventa teoresi e, al contempo, descrive un orizzonte di senso in cui gli stessi possano ricomporsi in un disegno al quale è immanente una proiezione etica, frutto esclusivo della singolare prospettiva umana. Hannah Arendt sancisce in tutta la sua opera l'imprescindibilità del rapporto del pensiero con la realtà, che, conferendogli concretezza, lo emancipa dall'autoreferenzialità cui lo condanna la sua tradizionale astrattezza e ne attualizza la capacità di creare significato. Proprio la riflessione sulla realtà fenomenologica attiva l'esercizio di un pensiero che diventa giudizio e, inchiodando i fatti al senso che dona loro, imprime la *storia* sulla trama anonima intessuta dal tempo. Così, l'uomo, radicandosi nel presente attraverso l'esercizio del pensiero, fonda, al contempo, il passato e il futuro, iscrivendoli in un unico orizzonte di senso, il suo:

---

[8] B. CROCE, *Storiografia e idealità morale. Conferenze agli alunni dell'Istituto per gli Studi Storici di Napoli, e altri saggi*, Bari, Laterza, 1950, p. 6.

[9] Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* [1978], intr. e cura di A. Dal Lago, trad. di G. Zanetti, Bologna, Il Mulino, 1987. La Arendt morì proprio mentre si accingeva a sviluppare il tema del "giudicare", che resta sicuramente centrale nel suo pensiero: numerosi i riferimenti al tema, presenti, in particolare, nel *Postscriptum* alla prima parte della *Vita della mente*; nei saggi *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in EAD., *Tra passato e futuro* [1954], trad. di T. Gargiulo, introduzione di A. Dal Lago, Milano, Garzanti, 1991; *Comprensione e politica* [1954], in EAD., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, introd. e cura di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2006; *Pensiero e riflessioni morali* [1971], in EAD., *La disobbedienza civile e altri saggi*, trad. e presentazione a cura di T. Serra, Milano, Giuffrè, 1985; e, soprattutto, nelle *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, in EAD., *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* [1970], con un saggio interpretativo di R. Beiner, trad. di P. P. Portinaro, Genova, Il Melangolo, 1990.

In questa lacuna tra passato e futuro noi troviamo il nostro luogo temporale quando pensiamo, cioè quando siamo sufficientemente discosti dal passato e dal futuro per confidare di penetrarne il significato, di assumere la posizione di arbitro e giudice sopra le vicende molteplici e senza fine dell'esistenza umana nel mondo, senza mai giungere a una soluzione definitiva dei loro enigmi, ma pronti ad apportare risposte sempre nuove alla domanda sul senso di tutto ciò[10].

La facoltà di pensare, nel momento in cui incontra la realtà nella sua concreta articolazione fenomenica, «le vicende molteplici dell'esistenza umana», si converte dunque nell'attitudine a giudicare. Negare o sospendere questa attitudine equivale a esporsi al pericolo di abdicare a ciò che è umano nell'uomo. E, in verità, il pensiero, come pratica profondamente radicata nella realtà, è, essenzialmente, l'unico *luogo* dove l'uomo può *abitare* e attingere la sua stessa umanità. In tal senso, però, l'uomo deve coltivare la pratica di un pensiero *pertinente*, un pensiero, cioè, *situato*, capace di pensare la situazione[11]. Il *giudicare*, insomma, è necessario per dare una ragione, *rendere umanamente intelligibili* eventi che altrimenti si sottrarrebbero alla comprensione umana: «La facoltà del giudizio è al servizio dell'intelligibilità umana»[12]. La *comprensione*, in definitiva, riappropria l'uomo al mondo tramite la mediazione del significato che essa incessantemente crea, dando forma al perimetro nel quale iscrivere la condizione umana: la facoltà di comprendere è allora intesa come «il modo specificamente umano di vivere, in quanto ogni individuo ha bisogno di riconciliarsi con un mondo in cui è arrivato, con la nascita, come straniero e in cui, in virtù della sua irriducibile unicità, rimarrà sempre uno straniero»[13].

E proprio l'esclusiva urgenza di comprensione, ogni giorno rinnovata dalle domande che il presente incessantemente ci rivolge, innescando lo sguardo retrospettivo dello storico, avvia quotidianamente l'esercizio dell'unico giudizio conoscitivo possibile, il giudizio storico. Esso è originato, secondo Croce, da

[10] H. ARENDT, *La vita della mente*, op. cit., p. 304.
[11] Questi temi sono efficacemente affrontati in E. MORIN, *Il metodo 6. Etica* [2004], trad. di S. Lazzari, Milano, Raffaello Cortina, 2005; ID., *La testa ben fatta – riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero* [1999], trad. di S. Lazzari, Milano, Raffaello Cortina, 2000; ID., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* [1999], trad. di S. Lazzari, Milano, Raffaello Cortina, 2001.
[12] R. BEINER, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, trad. di C. Cicogna e M. Vento, in H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, op. cit., p. 151.
[13] H. ARENDT, *Comprensione e politica*, op. cit., p. 108.

un'esigenza pratica che accende l'impellenza di comprendere. A tal proposito, condizione della storia, in generale, è che «il fatto dal quale si tesse […] vibri nell'animo dello storico»[14]: infatti,

> se la storia contemporanea balza direttamente dalla vita, anche direttamente dalla vita sorge quella che si suol chiamare non contemporanea, perché è evidente che solo un interesse della vita presente ci può muovere a indagare un fatto passato, il quale, dunque, in quanto si unifica con un interesse della vita presente, non risponde a un interesse passato, ma presente[15].

Né potrebbe essere diversamente se, come dice la Arendt, la condizione umana si districa tutta in quel varco aperto dal giudizio nel *presente*, precisamente in quell'*intervallo tra passato e futuro*[16] grazie all'esistenza del quale l'uomo viene strappato alle maglie del tempo come *continuum*, anonimo «fluire in successione ininterrotta»[17]: il giudizio è propriamente la facoltà che dona *consistenza* a questa dimensione, fondando nel presente uno spazio condiviso per l'azione e la riflessione, in cui radicare la condizione ontologica della pluralità umana. Attivare la pratica riflessiva del giudizio si conferma allora, in qualunque epoca, il compito di ogni uomo che abbia coscienza di se stesso: «Ogni nuova generazione, ogni nuovo essere umano, non appena acquisti coscienza di trovarsi inserito tra un passato e un futuro infiniti, deve riscoprire e tracciare faticosamente *ex novo* la via del cammino del pensiero»[18]. Il giudizio, dunque, soddisfa il bisogno inesauribile di comprensione dell'uomo poiché custodisce gli eventi nella permanenza di un pensiero sempre *attuale*, li qualifica in una prospettiva di senso acquisita rileggendo il passato in vista della progettazione del futuro, a partire da una richiesta di significato costantemente insorgente nel presente. Dice Croce:

---

[14] B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia* [1917], a cura e con una nota di G. Galasso, Milano, Adelphi, 2002, p. 14.
[15] *Ibidem*.
[16] Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, op. cit., pp. 33 e sgg.
[17] Ivi, p. 33.
[18] H. ARENDT, *La vita della mente*, op. cit., p. 305.

Il bisogno pratico, che è nel fondo di ogni giudizio storico, conferisce a ogni storia il carattere di "storia contemporanea", perché, per remoti e remotissimi che sembrino cronologicamente i fatti che vi entrano, essa è, in realtà, storia sempre riferita al bisogno e alla situazione presente, nella quale quei fatti propagano le loro vibrazioni[19].

Ed ecco che la storia si fa *contemporanea* anche in Hannah Arendt, che specifica: «Il pensiero stesso nasce dai fatti dell'esperienza viva e deve rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione»[20]. Infatti, precisa ancora la Arendt, «il pensiero implica sempre il ricordo»[21]. Ogni pensare, cognitivo o meno, è in realtà un ri-pensare, poiché «ogni pensiero proviene dall'esperienza, ma nessuna esperienza produce da sola un significato o anche solo coerenza senza passare attraverso le operazioni dell'immaginare e del pensare»[22]. Ancora una volta il senso si origina, liberato dal giudizio, solo alla convergenza di universale e particolare nella concretezza delle determinazioni storiche. Il giudizio riconcilia, in tal modo, l'uomo con il mondo. Infatti, mentre «solo il puro ragionamento logico ha reciso in modo definitivo ogni legame con l'esperienza vivente, e ciò è possibile soltanto perché la premessa, un fatto o un'ipotesi, è supposta autoevidente e perciò non soggetta a disamina da parte del pensiero»[23], il giudizio si rivela del tutto indipendente dalla tirannia delle regole logiche. Esso si gioca tutto nella pluralità del mondo, fra la molteplicità delle opinioni, ancorando l'uomo al mondo nel restituirgli la libertà della contingenza.

Il giudizio storico è dunque avviato da un bisogno pratico, invocato per rispondere a un'esigenza emersa dalla situazione presente; pertanto, in qualunque

[19] B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* [1938], a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Napoli, Bibliopolis, 2002, p. 13.
[20] H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, op. cit., p. 38.
[21] H. ARENDT, *La vita della mente*, op. cit., p. 161.
[22] Ivi, p. 171. Non può sfuggire naturalmente, anche qui, il riferimento alla «facoltà del "giudizio", ripresa dall'opera di Kant, e in particolare del giudizio riflettente estetico, il solo veramente adeguato al compito di chi voglia stare al mondo con responsabilità, e pur sempre in bilico sul filo di quella linea immaginaria che attraversa il confine tra passato e futuro, ogni volta significando il particolare per sfuggire alle insidie della logica pura o delle definizioni astratte» (R. VITI CAVALIERE, *Critica della vita intima in Hannah Arendt*, in *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro. 1975-2005*, a cura di M. Durst e A. Maccarello, Firenze, La Giuntina, 2006, p. 149).
[23] H. ARENDT, *La vita della mente*, op. cit., p. 171.

epoca esso insorga, è sempre attuale e contemporaneo. È questo è il senso della famosa considerazione di Croce secondo la quale «ogni vera storia è storia contemporanea»[24].

E ancora, per Hannah Arendt come per Benedetto Croce, quando il pensiero si fa giudizio, declinandosi con l'ontologica pluralità e contingenza dell'esistenza umana, rinuncia alla trasparenza di un'improbabile verità assoluta per assolvere un'importante funzione emancipatoria: «Il compito dell'intelletto umano è comprendere l'accaduto; e comprendendolo, dice Hegel, l'uomo si riconcilia con la realtà: il vero fine del comprendere è mettersi in pace col mondo»[25]. Il giudizio storico consente all'uomo di trascendere il passato assumendolo nel proprio orizzonte di senso presente e accettando, infine, l'irrevocabilità di ciò che è stato.

Il giudicare, pertanto, si qualifica di volta in volta come risposta *comprendente* alle istanze problematiche imposte, dalla realtà contemporanea, alla riflessione storica del soggetto: una realtà che egli stesso continuamente costruisce e ristruttura *autopoieticamente*[26] con le determinazioni di senso che produce: per praticare il suo esercizio intellettuale l'uomo deve, infatti, darsi un mondo storico in cui vivere. Ma sono le percezioni provenienti dalla realtà che inducono la pratica del giudizio, proprio per costituire quel mondo storico contemporaneo che rappresenta l'orizzonte di senso da cui scaturiscono sempre nuovi problemi, che innescano ulteriori giudizi, in un processo circolare senza fine.

Vale la pena di citare un lungo brano in cui Croce dipana, in rapida ed efficace successione, i punti di snodo della sua teoria dell'inesauribile attualità di un giudizio

---

[24] B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, op. cit., p. 14.

[25] H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, op. cit., p. 30. Per un riscontro testuale cfr. G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* [1821], a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1991.

[26] Si fa qui riferimento alla teoria di Maturana e Varela, per i quali ogni sforzo cognitivo si traduce in atto di auto-formazione e contemporaneamente di ristrutturazione del mondo circostante: in tale prospettiva vivere e conoscere finiscono per coincidere; l'uomo crea un mondo dove abitare nell'atto stesso del conoscerlo, poiché diventa consapevole della sua esperienza esclusivamente nel momento in cui conferisce un senso agli eventi. Si veda ad esempio H. MATURANA, F. VARELA, *L'albero della conoscenza* [1984], presentazione di M. Ceruti, trad. di G. Melone, Milano, Garzanti, 1999 e H. MATURANA, *Autocoscienza e realtà* [1990], trad. di L. Formenti, Milano, Raffaello Cortina, 1993. Cfr. anche G. GIORDANO, *Humberto Maturana: biologia, linguaggio, etica*, in *Conoscere è fare*, a cura di G. Gembillo e L. Nucara, Messina, Armando Siciliano, 2009.

storico che ascende a pura teoresi, descrivendo una spirale in cui conoscenza e vita si inseguono nella distensione temporale del presente, unico luogo in cui l'uomo attualizza la coscienza di se stesso:

E la storicità si può definire un atto di comprensione e d'intelligenza, stimolato da un bisogno della vita pratica il quale non può soddisfarsi trapassando in azione se prima i fantasmi e i dubbi e le oscurità contro cui si dibatte, non siano fugati mercé della posizione e risoluzione di un problema teorico, che è quell'atto di pensiero. La serietà di un bisogno di vita pratica le dà il necessario presupposto: che esso sia un bisogno morale, cioè di conoscere in quale condizione si è posti perché sorga l'ispirazione e l'azione e la vita buona; o un bisogno meramente economico, per la deliberazione del proprio utile; o di un bisogno estetico, come quello di rendersi chiaro il significato di una parola o di un'allusione o di uno stato d'animo per entrare in piena relazione con una poesia e gustarla; o, anche, un bisogno intellettuale, come di risolvere una questione scientifica col correggere anzitutto e integrare l'insufficiente notizia dei suoi termini, che è cagione di perplessità e di dubbi. Quella conoscenza, come la si chiama, della "situazione reale" si riferisce al processo della realtà come si è svolta fin qui, ed è pertanto storica. Tutte le storie di tutti i tempi e di tutti i popoli sono nate così, e così nascono sempre sotto lo stimolo dei nuovi bisogni che sorgono, e delle nuove correlative oscurità. Né noi intendiamo le storie di altri uomini e di altri tempi se in noi non si rifacciano presenti e vivi i bisogni che soddisfecero; né i nostri posteri intenderanno le nostre senza che si adempia a questa condizione. Molte volte la storicità di un libro è per noi inerte e morta, ed esso rimane materia di mera considerazione letteraria o di consultazione erudita o di trastullo commotivo; ma le nuove esperienze a cui ci porta il corso delle cose e i bisogni nuovi che si accendono in noi, riscontrandosi e legandosi più o meno strettamente a quelli di un tempo, lo avvivano[27].

In questo stesso senso, nella categoria della storia si gioca per Hannah Arendt il significato intero dell'esistenza umana, in quanto luogo in cui pensiero e vita si ricompattano attraverso la pratica del giudizio. Il *giudizio* della Arendt occupa, infatti, proprio quella "fessura" con la quale la riflessione guadagna il suo spazio nella stabilità tra passato e futuro[28], affacciandosi alla quale esso riafferra il passato e, nell'assegnargli un significato, si rappacifica con esso. Nella medesima prospettiva, scrive ancora Croce nel 1938:

Noi siamo prodotto del passato, e viviamo immersi nel passato, che tutt'intorno ci preme. Come muovere a nuova vita, come creare la nostra nuova azione senza uscire dal passato, senza metterci di sopra di esso? E come metterci di sopra del passato, se vi siamo dentro, ed esso è noi? Non v'ha che una sola via d'uscita,

[27] B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., pp. 11-12.
[28] Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente*, op. cit., pp. 296 e sgg.; EAD., *Tra passato e futuro*, in particolare *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, op. cit., pp. 25 e sgg.

quella del pensiero, che non rompe il rapporto col passato ma sovr'esso s'innalza idealmente e lo converte in conoscenza […] Scrivere storie – notò una volta il Goethe – è un modo di togliersi di sulle spalle il passato. Il pensiero storico lo abbassa a sua materia, lo trasfigura in suo oggetto, e la storiografia ci libera dalla storia[29].

Il pensiero, dunque, tramite il giudizio, intraprende una relazione dialettica col passato; lo supera, assumendolo in sé, e lo converte in conoscenza, per agire consapevolmente nel presente e affrontare previdentemente il futuro. Il percorso di Hannah Arendt, in definitiva, testimonia, nell'intera sua parabola, l'esistenza di una tensione irrisolta fra le due istanze originarie della teoria e della prassi, tra pensiero e azione, appunto: riportando il pensiero alla singolarità dell'esperienza concreta, infatti, la Arendt mantiene lo sguardo sull'autentica condizione esistenziale dell'uomo, nella complessità delle sue manifestazioni, gnoseologiche ed etiche al contempo. In tal senso il giudizio, in Hannah Arendt, non è teso a interpretare una risolutiva quanto improbabile mediazione tra pensiero e azione, per incastonare gli eventi in un disegno finalistico necessitante: in quanto esso stesso pensiero, seppur rivolto alla realtà fenomenica, si colloca nel medesimo perimetro concettuale del giudizio storico crociano, il quale può solo offrire una conoscenza atta a orientare l'azione, ma non può in nessun caso determinarla meccanicamente. Secondo le parole di Croce,

è chiaro […] che il rapporto tra storiografia e attività pratica, tra conoscenza storica e azione, pone bensì un legame tra le due, ma non punto un legame causalistico e deterministico. L'azione ha a suo precedente un atto di conoscenza, la soluzione di una particolare difficoltà teorica, la rimozione di un velo dal volto del reale; ma, in quanto azione, sorge soltanto da un'ispirazione originale e personale, di qualità affatto pratica […] Può dirsi, dunque, che la storiografia, rispetto all'azione pratica, sia preparante ma i n d e t e r m i n a n - t e [30].

[29] B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., p. 38.
[30] Ivi, pp. 183-84.

Così la Arendt intende salvaguardare, proprio col giudizio, la libertà stessa del soggetto di agire al di fuori di un progetto teorico onnicomprensivo, sottraendosi all'arroganza delle verità coercitive spesso partorite dal pensiero astratto, per iscrivere il suo cammino nell'ambito di una contingenza in cui gli è consentito, tramite la riflessione, soltanto di orientarsi. Ed è qui che si apre lo spazio per la considerazione di un terreno particolarmente scivoloso, quello in cui si muove il filosofo di matrice crociana Raffaello Franchini[31] con la proposta di un giudizio storico-prospettico, volta a precisare che il giudizio del presente non può che orientare l'azione in maniera prospettica, senza mai determinarla. Esso, piuttosto, può «costituire una sorta di luce razionale capace di illuminare l'azione del soggetto che lo elabora»[32]. Non soltanto Franchini si trova a osservare come il giudizio storico, appena *rimarginata la ferita del passato*, sia subito costretto ad affrontare *lo spettro del futuro*, sempre risorgente, di fronte al quale «l'esperienza storica gli ha insegnato l'arte di essere previdente: ed egli la mette in atto tutte le volte che agisce»[33], ma egli argomenta infine che il giudizio storico è sempre e soltanto unicamente un giudizio prospettico, di previsione,

e tutta la realtà trova la sua perfetta qualificazione, oltre i limiti del tempo, nella visione prospettica di esso. La storia non è più dunque soltanto un tornare indietro nel passato, ma un muoversi verso il futuro: gli eventi rinascono dal non essere all'essere, attraverso un giuoco di prospettiva che li spinge di continuo a v a n t i

[31] Franchini intende evidenziare come «il giudizio storico, proprio perché guarda agli eventi in prospettiva, cioè frontalmente, anche se la fronte è assai distanziata, finisca col capovolgere in senso metodologico e scientifico la corrente concezione della storia come mero accadimento, come ciò che è "superato" perché, ormai, è "alle nostre spalle". La storia non è mai alle nostre spalle, al contrario essa ci sta dinanzi e siamo noi come storici a rettificarne continuamente la prospettiva, cioè la distanza non solo cronologica ma ideale e politica, da quelli che comunemente si chiamano i nostri tempi. […] Il giudizio storico, insomma, solo per un'illusione ottica, di ottica storiografica, sembra cercare il passato […] mentre in realtà esso lo afferra e lo sospinge dinanzi a noi, lo proietta verso ciò che non è ancora, verso il futuro» (R. FRANCHINI, *Teoria della previsione* [1964], a cura di G. Cotroneo e G. Gembillo, Messina, Armando Siciliano, 2001, pp. 30-31.) Su questo tema insiste Renata Viti Cavaliere, rilevando come Franchini intenda immettere il giudizio nella temporalità, quando scrive, a p. 29 di *Teoria della previsione*: «Storico significa non solo che il giudizio è condizionato dal tempo e dalle situazioni di fatto, ma che esso riguarda la realtà, della quale è esso stesso un momento» (R. VITI CAVALIERE, *Giudizio*, Napoli, Guida, 2009, p. 128).

[32] G. GEMBILLO, *Il giudizio prospettico e la fisica contemporanea*, in *Il diritto alla filosofia.* Atti del Seminario di Studi su Raffaello Franchini, Napoli 4-5 dicembre 2000, a cura di G. Cotroneo e R. Viti Cavaliere, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, p. 119.

[33] R. FRANCHINI, *Teoria della previsione*, op. cit., p. 34.

allo sguardo del ricercatore. La storia diventa anch'essa un futuro, il futuro del passato e la logica una teoria della previsione[34].

L'ultima parola è, dunque, quella della storia, problematizzante e critica (ovvero della filosofia), che, tramite l'esercizio di un giudizio dialettico che si sviluppa nel presente, trae i fatti inerti dal nulla del passato per rimetterli dinamicamente in circolo nel nulla del futuro, assegnando loro un significato di volta in volta rinnovato. Infatti, quando «ciò che è in gioco è la sopravvivenza, la perseveranza nell'esistenza», allora

nessun mondo umano destinato a durare più a lungo della breve vita dei mortali potrà mai sopravvivere in assenza di uomini disposti a fare quello che Erodoto fu il primo a intraprendere consapevolmente, cioè λέγειν τὰ ἐόντα, dire ciò che è. Non è possibile neanche immaginare una permanenza, una perseveranza nell'esistenza, senza degli uomini disposti ad attestare ciò che è e appare loro perché è[35].

E, in tal senso, anche «l'ultima parola della Arendt fa così ritorno al concetto di storia»[36], come ella stessa scrive in conclusione delle sue riflessioni sulla facoltà di *Pensare*:

A questo punto dovremmo occuparci, del resto non per la prima volta, del concetto di storia; […] l'origine di questo verbo è ancora una volta in Omero (Iliade, XVIII), ove si incontra il sostantivo histor (se si vuole, lo "storico"): ora, questo storico omerico è il giudice. Se il giudizio è la facoltà che in noi si occupa del passato, lo storico è l'indagatore curioso che, raccontandolo, siede in giudizio sopra di esso[37].

*Maria Laura Giacobello*

[34] Ivi, p. 187.
[35] H. ARENDT, *Verità e politica*, trad. e cura di V. Sorrentino, Torino, Bollati-Boringhieri, 1995, p. 32.
[36] S. FORTI, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Mondadori, 2006, p. 358.
[37] H. ARENDT, *La vita della mente*, op. cit., p. 311.

## *Croce e la «triade onomastica»*
## *Prime note sulla presunta incomprensione crociana della sensibilità contemporanea*

Questo contributo rappresenta uno dei tasselli di un più ampio studio che intendo portare avanti sul rapporto tra Croce e la letteratura a lui contemporanea, in particolare in relazione alle accuse rivolte al critico da più parti sulla sua presunta incapacità di intendere e comprendere appieno certa sensibilità novecentesca.

Dando seguito, in primo luogo, a riflessioni innescate, ormai svariati anni fa, soprattutto dalla folgorante lettura del fondamentale saggio di Gennaro Sasso *Per invigilare me stesso*[1], e rispondendo, poi, alle sollecitazioni dell'Ernesto Paolozzi del recente profilo su *Benedetto Croce*, al suo invito a studiare le affinità tra l'estetica crociana e il «simbolismo francese, le intuizioni di E. Allan Poe, le teorie di T. S. Eliot, la sensibilità di Joyce […]. Dal che emergerebbe, molto probabilmente, un Croce attualissimo nella concezione della modernità e perfino della post-modernità, in stridente contraddizione con il suo linguaggio, con il suo stile di vita»[2], ho ritenuto di dare finalmente forma e di fermare su carta certe considerazioni su tale vasto tema, partendo da uno snodo che mi pare sia assai interessante sia, sebbene molto letto e citato, forse non ancora del tutto sviscerato in alcune implicazioni meno intuitivamente rilevabili.

Del 1907 è il notissimo saggio di Croce dal titolo *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, uscito sulla sua «Critica»[3], nel quale egli si sofferma a lungo su tre autori di successo della letteratura a lui contemporanea, alludendovi

[1] G. SASSO, *Per invigilare me stesso. I* Taccuini di lavoro *di Benedetto Croce*, Bologna, il Mulino, 1989.
[2] E. PAOLOZZI, *Benedetto Croce. La logica del concreto e il dovere della libertà*, prefazione di G. Gembillo, Roma, Aracne editrice, 2015, p. 31.
[3] In «La Critica», 1907, fasc. V, pp. 177-90.

come alla «triade onomastica»[4]: come molti sanno, si tratta di d'Annunzio, Fogazzaro e Pascoli. Per comprendere appieno tutti i riferimenti del lungo contributo critico crociano, converrà, però, a mio avviso, volgersi indietro, all'anno precedente, e ripercorrere all'uopo la corrispondenza intercorsa in quel periodo tra Croce e Giovanni Papini.

Nel 1906, nella seconda recensione crociana al «Leonardo», la vivace rivista di Papini e Prezzolini da lui già recensita in precedenza[5], alla convinzione dei leonardiani «che bisogni proporsi grandi cose»[6], cioè effetti che secondo Croce tenevano del «meraviglioso»[7], egli opponeva una «morale della sobria operosità»[8], ovvero quella dei «semplici lavoratori»[9] della «Critica», che miravano a

> difendere e svolgere e correggere, secondo le nostre forze, l'idealismo speculativo, applicarlo ai problemi storici; scrivere, con quanto maggior esattezza ci sia possibile, la storia della letteratura e della filosofia e della coltura italiana contemporanee; pubblicare buone edizioni dei classici della filosofia, onde, chi voglia, possa più agevolmente studiarli; elaborare trattazioni delle varie scienze filosofiche, che si giovino di tutte le ricerche finora fatte e spingano più innanzi le soluzioni dei problemi; distinguerci nettamente dai positivisti, dagli spiritualisti e dai mistici […]. Non taumaturghi, ma operai; e, come operai, costretti a delimitare prosaicamente il nostro compito, a procedere con concordia d'intenti e d'intonazione, a sommergere le nostre individualità nell'opera comune, che sola c'interessa[10].

Con un'argomentazione da lui adoperata in più occasioni nei riguardi dei cosiddetti "giovani", accusava, inoltre, i leonardiani di voler confutare Hegel senza averlo studiato per almeno quattro o cinque anni di seguito, o addirittura senza averlo mai letto. E aggiungeva sarcasticamente che essi erano, forse, troppo giovani per comprendere che il mondo non è «un prodotto mal riuscito che si possa rifar da

---

[4] Ivi, p. 177.
[5] In «La Critica», a. I, luglio 1903, fasc. 4, pp. 287-91. Cfr. B. CROCE, G. PAPINI, *Carteggio 1902-1914*, a cura di M. Panetta, con introduzione di G. Sasso, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 25, 50-55.
[6] Cfr. B. CROCE, *Rec.* a «Leonardo. Rivista d'idee», IV, ottobre-dicembre 1906, in «La Critica», vol. V, 1907, pp. 67-69.
[7] *Ibidem.*
[8] L. LATTARULO, *Egemonia e dialogo. Croce e la letteratura primonovecentesca*, Manziana, Vecchiarelli, 2000, p. 26.
[9] B. CROCE, *Rec.* al «Leonardo» del 1907, art. cit., p. 67.
[10] Ivi, pp. 67-68.

capo»[11] o una «pasta molle, che ognuno possa foggiare a suo capriccio»[12]. Egli si contrapponeva a loro in quanto "non più giovane", ma ribadiva di non essere nemmeno ancora «vecchio»[13], non accettando, dunque, che essi avessero provato a tracciare[14] la storia di una rivista – la sua – il cui ciclo non era ancora compiuto: a maggior ragione dato che – concludeva – «alla storia professano di non credere, o la considerano come un tessuto di capricci, di passioni e d'immaginazioni»[15].

Quella rappresentata dal «Leonardo» veniva, dunque, in quell'articolo, considerata alla stregua di una «tipica tendenza giovanile»[16]; e per questo, in realtà, «spostando interamente sul terreno psicologico e generazionale le ragioni della polemica, Croce definisce i rispettivi ruoli nelle loro differenze, ma anche in una prospettiva di possibile riconciliazione: il contrasto è infatti destinato a risolversi appunto in quanto è essenzialmente conflitto tra giovinezza e maturità»[17].

I suoi interlocutori, però, non apprezzarono il punto di vista crociano che, ovviamente, a loro parere era riduttivo. Prezzolini, dopo aver in privato rivendicato con orgoglio l'originalità e il valore del «Leonardo» («Mi permetto però d'osservare che lei da giovane non ha mai pensato a fare qualcosa di simile al *Leonardo*. La *Critica* non è stata preceduta che dalla *Napoli Nobilissima*»[18]), più che di differenza d'età, parlò, dunque, di «differenza di temperamento»[19]; e anche Papini non dissimulò la propria delusione riguardo alla recensione crociana: «invece di una risposta ho trovato una diagnosi e mi sembra che abbiate cangiato una questione filosofica in una questione cronologica»[20]. E aggiunse provocatoriamente: «non credete, carissimo Croce, che invecchiando si perda la fede nella malleabilità del

---

[11] Ivi, p. 68.
[12] *Ibidem.*
[13] *Ibidem.*
[14] Cfr. la recensione di Prezzolini alla «Critica», firmata «G. il S.», in «Leonardo», ottobre-dicembre 1906, pp. 361-64.
[15] B. CROCE, *Rec.* al «Leonardo» del 1907, art. cit., p. 69.
[16] L. LATTARULO, *Egemonia e dialogo*, op. cit., p. 26.
[17] *Ibidem.*
[18] B. CROCE-G. PREZZOLINI, *Carteggio*, a cura di E. Giammattei, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1990, p. 61, missiva 78, del 30 gennaio 1907.
[19] *Ibidem.*
[20] B. CROCE-G. PAPINI, *Carteggio 1902-1914*, a cura di M. Panetta, op. cit., pp. 177-78, lettera n. 135 del 31 gennaio 1907: cit. a p. 178.

mondo non perché il mondo non sia davvero malleabile ma perché ci sentiamo meno forza addosso e perché ci contentiamo di meno?»[21]. A ogni modo, nella chiusa, dopo aver lodato i volumi su Hegel e Bruno appena usciti per i tipi di Laterza nella collezione filosofica, dichiarava anche di sforzarsi «ancora, tante volte, di capire Hegel»[22]. E concludeva: «Vedete che non sono incurabile. In ogni modo vogliatemi bene»[23].

Croce gli rispose dopo più di una settimana[24], a causa di un'influenza, e liquidò la questione «Leonardo» in modo piuttosto sbrigativo, alludendo alla lunga corrispondenza che aveva avuto con Prezzolini al riguardo[25]. Anche a quest'atto, forse, d'involontaria scortesia Papini rispose pubblicando, sul numero successivo del «Leonardo», una nuova coda alla questione, intitolata *Schermaglie. A Benedetto Croce*[26], nella quale si diceva meravigliato del fatto che, anziché una risposta alle sue «obiezioni filosofiche»[27], il filosofo avesse replicato, nella «Critica», con «descrizioni sul tipo naturalistico, [...] indicazioni di pali di confine e [...] questioni di età»[28]: risposta della quale il suo avversario si disse «contento, perché chiude la polemichetta: io non ho ragione di replicare»[29].

La menzionata corrispondenza con Prezzolini chiarifica in modo più approfondito le reali ragioni del dissenso espresso da Croce: all'inizio egli chiarì che per amicizia («da lei e dal Papini, preferirei dissentire simpatizzando»[30]) avrebbe anche evitato di replicare all'articolo prezzoliniano sulla «Critica», ma che era stato costretto a farlo soprattutto per difendere i propri collaboratori, specie Gentile. L'8 febbraio, poi, spiegava nel dettaglio le proprie ragioni:

---

[21] *Ibidem.*
[22] *Ibidem.*
[23] *Ibidem.*
[24] Ivi, p. 179, cartolina n. 136, dell'8 febbraio 1907.
[25] Cfr. B. CROCE-G. PREZZOLINI, *Carteggio*, op. cit., vol. I, missive 75-82.
[26] Cfr. «Leonardo», V, III serie, febbraio 1907, pp. 110-11.
[27] Ivi, p. 110.
[28] *Ibidem.*
[29] B. CROCE-G. PAPINI, *Carteggio 1902-1914*, a cura di M. Panetta, op. cit., pp. 180-82, cartolina n. 137, del 28 febbraio 1907: cit. a p. 180.
[30] B. CROCE-G. PREZZOLINI, *Carteggio*, op. cit., vol. I, pp. 62-64, missiva 79, del 31 gennaio 1907: cit. a p. 64.

Ella sa che io ho una fede fortissima nella ricerca del vero, che costituisce per me la serietà della vita. E questa ricerca importa metodo, disciplina, continuità storica, ecc. […] Ma il Leonardo sostituisce alla fede nella verità la manifestazione del temperamento individuale, e quindi non sa che farsi del metodo, e delle altre cose dette di sopra. Questo atteggiamento, a mio parere, è artistico e non filosofico. O meglio, non è filosofico, ma non è neppure veramente artistico: è qualche cosa di mezzo tra arte e filosofia. Se fosse pura arte, l'accetterei come tale. Ma essendo un miscuglio di arte e filosofia sono costretto a combatterlo, come già più volte ho fatto, e farò ancora in seguito. […] il loro atteggiamento misto […] mi pare filosoficamente infecondo e dannoso alla vita spirituale italiana[31].

Nella conclusione alla lettera, egli scriveva anche che, notando nelle pagine dei leonardiani «tanti elementi di sana vita mentale»[32], non riusciva, comunque, ad abbandonare la speranza che il loro "atteggiamento misto" si sarebbe risolto o nella filosofia o, più realisticamente, nell'arte pura.

Come accennato, dunque, le idee espresse da Croce nella lettera a Prezzolini trovarono formulazione più ampia e organica nel noto "articolo di fondo" dal titolo *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, apparso prima sul «Giornale d'Italia» il 17 maggio 1907 e poi integralmente sulla «Critica» dello stesso anno[33], che trattava della «*condizione di spirito*»[34] del periodo a lui contemporaneo.

È importante, ai nostri fini, sottolineare il passaggio che apre l'intervento crociano, dall'autore definito «intermezzo»

non già soltanto perché esso esce dallo schema solito degli altri, ma perché oltrepassa, in verità, quella stretta considerazione letteraria ed artistica, cui procuro di rigorosamente attenermi nelle mie *Note*. Il fatto, che vorrei mettere in rilievo, benché abbia relazione con la letteratura determinando e certi motivi artistici e certe brutture antiartistiche, è, prima che un fatto letterario, una *condizione di spirito*: la quale, essendo assai diffusa e riflettendosi anche in molte manifestazioni letterarie, viene poi a costituire un «carattere», - uno dei caratteri, e non il più attraente, - della più recente letteratura[35].

Croce tiene a precisare in maniera esplicita e inequivocabile che non gli interessa tanto, in questo intervento, parlare di letteratura e arte, ma "oltrepassarle", mettendo

[31] Ivi, missiva 81, pp. 66-68: cit. alle pp. 67-68.
[32] Ivi, p. 68.
[33] Cfr. «La Critica», V, 1907, pp. 177-90.
[34] Ivi, p. 177.
[35] *Ibidem*.

in rilievo quello che «prima che un fatto letterario»[36], rappresenta una «*condizione di spirito*»[37] «assai diffusa»[38] in quel preciso momento storico. Precisazione importantissima, specie alla luce della lettura che è stata data di questo articolo di fondo da certa critica, ovvero come di una "bocciatura" degli esponenti principali della letteratura dei primi anni del Novecento e delle loro opere artistiche.

Nell'articolo Croce tiene a distinguere nettamente l'idealismo da misticismo, estetismo e tendenze occultistiche e spiritistiche, precisando: «la rinascita dell'idealismo è, e dev'essere, la *restaurazione dei valori dello spirito*, e in prima linea, del valore del Pensiero»[39]. Com'è noto, il periodo seguito, intorno al 1885-1890, all'epoca carducciana (ovvero quella di Carducci, dei veristi, di positivisti e neocritici, dell'«*eruditismo*»[40]) e nel quale, a suo giudizio, spira «*vento d'insincerità*»[41] (nel senso di «poca chiarezza intima»[42]), viene, appunto, identificato da Croce con la «triade onomastica»[43] di d'Annunzio, Fogazzaro e Pascoli e, dunque, con le figure dell'esteta, del mistico e dell'imperialista, «tutti operai della medesima grande industria: la grande industria del *vuoto*»[44], intrisa della «nuova retorica»[45] dell'«*ineffabile*»[46]. In un veloce passaggio, nonostante tutto, Croce riconosce, però, a quel periodo, rispetto a quello precedente, letterariamente contrassegnato dal nome di Carducci (dagli anni 1865-1870 fino al lustro 1885-1890), una «maggiore finezza e complicatezza spirituale»[47]; e, in precedenza, ammette che le due "epoche storiche" «formano in realtà un unico processo, che si tratta d'intendere»[48].

---

[36] *Ibidem*.
[37] *Ibidem*.
[38] *Ibidem*.
[39] Ivi, p. 187.
[40] Ivi, p. 182.
[41] Ivi, p. 178.
[42] Ivi, p. 184.
[43] Ivi, p. 177.
[44] Ivi, p. 182.
[45] Ivi, p. 183.
[46] *Ibidem*.
[47] Ivi, p. 178.
[48] Ivi, p. 177.

Quali gli aspetti positivi del periodo carducciano? Le «forme dell'arte e del pensiero»[49] da Croce indicate come validi modelli si basano tutte «su quei sentimenti, che potrebbero dirsi fondamentali dell'umanità: l'eroismo, la lotta, la patria, l'amore, la gloria, la morte, il passato, la virile malinconia»[50]. Croce sottolinea come quello carducciano non sia un ideale «transitorio, ma è quello che canta nel fondo di ogni animo forte e sensibile, complesso ed equilibrato: perciò il Carducci è sulla linea della grande poesia: è un omerida»[51]. Terrei a sottolineare l'aggettivo «equilibrato», adoperato da Croce in questo passo.

Di Carducci egli elogia anche la coerenza dell'uomo che difende sempre un medesimo ideale, pur nelle sue «mutazioni apparenti»[52].

Il programma dei veristi, com'è chiaro, non può, invece, essere condivisibile per Croce, che lo definisce «sbagliato; la scienza e l'arte sono inconciliabili, non perché avverse ma perché diverse»[53]; però, ne loda l'«onestà di propositi, così da parte dei maggiori come dei minori di quell'indirizzo, nel far del loro meglio per eseguire il loro programma»[54] e afferma che essi ubbidiscono, sebbene inconsapevolmente, a una «necessità superiore»[55], essendoci nella loro opera «l'elemento vivo, proveniente dalle condizioni generali dello spirito europeo che s'era rivolto fiducioso alle scienze naturali e aveva chiesto la verità all'esplorazione naturalistica dell'uomo»[56]. I veristi, dunque, sebbene i loro esiti artistici a giudizio di Croce non siano dei più apprezzabili, hanno svolto un ben preciso ruolo nel cammino verso il progresso dello Spirito: in fondo, il loro ufficio tanto somiglia a quello che Croce attribuirà in seguito alla letteratura, definendola come "opera di civiltà" in contrapposizione alla poesia quale "opera di verità"[57].

---

[49] Ivi, p. 178.
[50] *Ibidem*.
[51] *Ibidem*.
[52] *Ibidem*.
[53] *Ibidem*.
[54] Ivi, p. 179.
[55] *Ibidem*.
[56] *Ibidem*.
[57] Cfr. B. CROCE, *La poesia, opera di verità; la letteratura, opera di civiltà*, in «Quaderni della Critica», n. 5, vol. 15, 1949, pp. 50-60.

Anche di positivisti e neocritici, «sgrammaticati»[58], «ignoranti della storia filosofica e della grande filosofia»[59], talora «ridicoli»[60], egli apprezza l'«entusiasmo, del quale l'uomo non può far di meno»[61]. Anch'essi sono stati un inconsapevole "strumento": infatti,

> dopo l'orgia metafisica della prima metà del secolo, dopo le facili costruzioni della filosofia della natura, una reazione era inevitabile che affermasse l'autonomia delle scienze esatte. Le reazioni come le rivoluzioni non scelgono i loro strumenti: prendono quelli che trovano; e presero i positivisti e i neocritici, i quali, per tal ragione, espressero qualcosa di serio, forse loro malgrado […][62].

All'ingenuità di certe figure che hanno caratterizzato il periodo precedente Croce contrappone la vacuità dei nuovi punti di riferimento, dei «tipi psicologici»[63] che caratterizzano l'età a lui contemporanea. Imperialisti, mistici ed esteti, infatti, a suo dire, raccolgono la materia prima della «grande industria del *vuoto*»[64]: «la sottomettono a una sgrossatura, la fanno passare pei varii gradi di elaborazione, la riducono in forma di manufatti, la mettono in mostra nelle vetrine, la consegnano agli adescati consumatori»[65]. Temi simili ritorneranno in quella mirabile fotografia della produzione editoriale italiana degli anni precedenti la Prima guerra mondiale che è il saggio *Le lettere* di Renato Serra[66].

«Che cosa vogliono?»[67], si chiede Croce in relazione a questi nuovi "tipi"; e risponde: «Chi lo sa?»[68]. Aggiunge: «Se a quell'artista dite di provarsi a far qualcosa

---

[58] Cfr. «La Critica», V, 1907, p. 179.
[59] *Ibidem*.
[60] *Ibidem*.
[61] *Ibidem*.
[62] Ivi, pp. 179-80.
[63] Ivi, p. 182.
[64] *Ibidem*.
[65] *Ibidem*.
[66] Roma, Bontempelli, 1914. Per il quale mi permetto di rimandare a M. PANETTA, *Renato Serra e il panorama delle* Lettere, in EAD., *Guarire il disordine del mondo. Prosatori italiani tra Otto e Novecento*, Modena, Mucchi, 2015, pp. 97-104.
[67] Cfr. «La Critica», V, 1907, p. 182.
[68] *Ibidem*.

di chiaro e semplice, vi considererà come un borghese incapace di penetrare nella sacra ombra del tempio dell'arte»[69].

Non è casuale che l'«*insincerità*»[70] che Croce ravvisa nel periodo a lui contemporaneo della vita e della letteratura italiane, quell'insincerità definita come «fabbrica del vuoto, […] vuoto che vuol darsi come pieno, […] non-cosa che si presenta tra le cose e vuole sostituirvisi o dominarle»[71], venga da lui additata come «malanno»[72], con un termine che rimanda a tutto un florido e sfaccettato campo semantico che riaffiora continuamente, nelle sue varie declinazioni, nella produzione crociana di ogni tempo.

Egli contrappone la «ciarlataneria»[73] dell'«enfasi»[74] del passato, comunque "solida" e poggiante su esigenze reali, alla «nuova retorica»[75] dell'«*ineffabile*», che si esprime in «gesti che non si traducono in movimenti né di mano, né di piede, né di alcun'altra parte del corpo»[76].

Quella che Croce ritrae e, in un certo senso, "dileggia" in questi passaggi è, in fondo, l'inettitudine, la malattia del secolo, che popolerà i romanzi del Novecento di gesti mancati e vite "agìte". E la "irride", seppur velatamente, non certo – a mio modesto avviso - perché non riesca a coglierla (ché, anzi, le sue descrizioni piene di ironia e sarcasmo la ritraggono con grande precisione), ma perché ne intravede la "pericolosità": sia a livello socio-culturale sia a livello squisitamente personale. Il clima che si respira, in quel frangente storico, in Italia somiglia, forse, troppo a una condizione di spirito che anche egli stesso ha dolorosamente attraversato in gioventù e dalla quale a fatica è riuscito – sempre temporaneamente - a divincolarsi, con un quotidiano "travaglio" e un faticoso lavoro su se stesso, i propri pensieri, le proprie angosce, i propri nodi irrisolti.

---

[69] Ivi, p. 183.
[70] *Ibidem*.
[71] *Ibidem*.
[72] *Ibidem*.
[73] *Ibidem*.
[74] *Ibidem*.
[75] *Ibidem*.
[76] Ivi, p. 184.

Quell'inettitudine, quell'incapacità di agire, quell'inquietudine, quella sregolatezza impersonificate dalle nuove figure di letterati e artisti di successo del primo Novecento devono, forse, far agitare, in lui, vecchi fantasmi ancora vivi sotto la cenere. Si può dire, scomodando Virgilio, che riconosca i segni dell'"antica fiamma", ma si tratta di una fiamma che evidentemente ha soprattutto un potenziale distruttivo, nella propria capacità di autoalimentarsi, ardendo e bruciando.

Croce sembra confermarlo, parlando di «stati d'animo» e riportando indirettamente la condizione di spirito che vede dominare il suo tempo alla propria dimensione interiore, nel passaggio in cui intende confutare la possibile obiezione che non si possa parlare d'insincerità trattando di «stati d'animo […] sinceramente sentiti»[77], che «meritano rispetto»[78]:

> Oltre l'insincerità superficiale, ch'è quella che si usa con gli altri, quando si mente nascondendo il nostro vero pensiero, ve n'ha un'altra, profonda, che usiamo con noi stessi, quando non ci adoperiamo a venire in chiaro del nostro vero essere. È questa seconda insincerità, che ho principalmente di mira: la poca chiarezza intima; lo stato psicologico in cui l'uomo non mente più agli altri, perché ha già mentito a sé stesso; e, a furia di mentirsi, ha fatto tale una confusione nel suo animo, che non ci si raccapezza più: ha arruffato una matassa, che non riesce più a dipanare: è giunto a una sorta d'incolpevolezza e d'ingenuità, che ha a fondamento una grande colpa e un grande artificio[79].

Ecco il punto: ciò che Croce coglie di colpevolmente deteriore in tali atteggiamenti è la mancanza di un reale impegno nel venire a capo della propria confusione interiore, permanendo in quello stato patologico di irresolutezza e indeterminatezza che egli condanna anche perché, di norma, è una disposizione d'animo che paralizza l'uomo nell'azione. Il suo pragmatismo non può tollerare tali impedimenti interiori, tali "stadi intermedi" che egli considera di passaggio e, quindi, degni di poca considerazione (quasi al pari degli "scartafacci" della filologia d'autore), in vista del loro successivo, auspicabile "scioglimento". Ciò che è indefinito e irrisolto non ricade nella sua sfera d'interesse, sia in ambito estetico sia in ambito morale, anche perché lo turba

[77] Ivi, p. 184.
[78] *Ibidem*.
[79] *Ibidem*.

profondamente, in quanto possibile fonte di quell'angoscia che, parte integrante della vita umana, deve essere quotidianamente addomesticata e tradotta in opera, per annullarne la carica distruttiva e trasformarla in potenziale costruttivo.

Da notare, a margine, che questi passaggi sono indirettamente riferiti anche a Giovanni Papini, che, nel citato *Carteggio* con Croce, ammette proprio nell'ottobre del 1907[80] di non sapersi risolvere tra la propria dimensione artistica e quella filosofica. E, infatti, in precedenza, il 24 maggio[81] aveva confessato, com'è ormai noto, di essere stato molto colpito e "impressionato" dall'articolo di fondo di Croce, che avrebbe innescato un serio ripensamento anche dei fini del «Leonardo» e avrebbe condotto Papini e Prezzolini alla decisione di porre fine alla rivista, per rivedere bene il proprio progetto editoriale in termini e modi che, poi, si sarebbero tradotti e sviluppati nella realizzazione del nuovo periodico «La Voce».

Nell'intervento Croce parla, infatti, di colpevole «pigrizia»[82] di chi tenta di conciliare opposti inconciliabili quali misticismo e filosofia, ascetismo e vita attiva, ineffabilità e arte *etc*. E, quindi, conclude: «Contro la forza delle cose non vale forza di parole. Si può spiegare l'errore, si può attenuarlo mostrando come in alcuni sia uno stato di confusione passeggiera o di transizione: ma la contradizione resta»[83].

Ad ammorbidire la categoricità di certe affermazioni, Croce tiene a precisare, però, che sta parlando di una «corrente spirituale»[84], di uno «stato psicologico»[85], di "tipi", perché, fortunatamente, gli uomini empirici, gli individui, sono spesso migliori dei loro "falsi ideali": «e se in parte della loro opera manipolano il vuoto nel modo che si è detto, in altre parti mettono il meglio di loro stessi: acuti pensieri, accurate ricerche storiche, delicate impressioni artistiche, sinceri slanci religiosi»[86]. Infatti, anche riguardo ai tre protagonisti della temperie spirituale che sta sottoponendo a critica, Croce ammette: «I lettori sanno come io faccia grande stima di una parte della loro

[80] Cfr. B. CROCE-G. PAPINI, *Carteggio 1902-1914*, a cura di M. Panetta, op. cit., pp. 194-95, lettera n. 150.
[81] Ivi, pp. 185-86, lettera n. 141.
[82] «La Critica», V, 1907, p. 184.
[83] Ivi, p. 185.
[84] *Ibidem*.
[85] *Ibidem*.
[86] *Ibidem*.

produzione, e specie dell'opera del primo [d'Annunzio], che è, dei tre, il più ricco e forte temperamento artistico»[87]. Ma, nel paragrafo dedicato agli aspetti deteriori della loro opera, non si può non notare come riemerga la metafora della malattia:

> Nel passar da Giosue Carducci a questi tre sembra, a volte, di passare da un uomo sano a tre neurastenici! Artisti, senza dubbio, che hanno scritto il loro nome nelle pagine della storia letteraria italiana; ma che temo lo abbiano scritto anche in quelle della storia civile, la quale dovrà spesso ricordarli come insigne documento del presente vuoto spirituale[88].

Dunque, sanità *versus* malattia e conseguente passaggio in secondo piano del riconoscimento del valore artistico di certi "Poeti" rispetto alla denuncia della loro "pericolosità" come esempi e modelli sul piano civile e morale. In questo, come in altri casi, il Croce teorico sembra essere più "avanti" del critico (come, per altri versi, accade il contrario) nella concreta prassi dell'esercizio del proprio giudizio di valore: sono le occasioni in cui ragioni extraestetiche sembrano avere la meglio sulla difesa dell'autonomia dell'arte. Si tratta, però, di ragioni extraestetiche che hanno una propria assoluta rilevanza nel loro essere legate alla sfera di quella forza imprescindibile, di quel motore dell'intera esistenza – luminoso istinto di conservazione ma insieme anche volontà oscura di autodistruzione - che l'ultimo Croce definirà come Vitalità.

Dopo un accenno alla sua battaglia contro il «prammatismo»[89], sempre indirizzato agli amici leonardiani, Croce riconduce la condizione spirituale della vita culturale e morale europea, che produce una serie di «manifestazioni malsane»[90], a «due grandi colpe»[91]: dal punto di vista filosofico, la reintroduzione dell'«Inconoscibile»[92] e del mistero in funzione antipositivistica; dal punto di vista politico, la negazione del

[87] Ivi, p. 186.
[88] *Ibidem*.
[89] Ivi, p. 187.
[90] Ivi, p. 186.
[91] «La Critica», V, 1907, p. 191.
[92] Ivi, p. 189.

socialismo, ovvero dell'«entrata della classe operaia nell'agone politico»[93], rifiuto dal quale traggono origine, a suo parere, gli «ineffabili ideali della forza per la forza, dell'imperialismo, dell'aristocraticismo»[94]. Da quel «doppio peccato, intellettuale e morale»[95], si genera, a suo dire, «quella *Egoarchia*, quell'*Egocentricità*, quella *Megalomania*, che è tanta parte della vita contemporanea»[96] e dalla quale non si può guarire che guardandosi dentro, in quella «continua correzione di noi stessi in cui consiste l'onestà della vita»[97].

I leonardiani, anche se non menzionati apertamente, non potranno non sentirsi coinvolti specie da tale critica e, appunto, investiti dal suddetto vento d'insincerità e dalla «moderna malattia dell'istrionismo»[98] secondo Croce dominanti, tanto più dato che questi riconduce anche il Pragmatismo alla disposizione d'animo da lui descritta e lo legge come una forma di «nietzschianismo passato attraverso il dannunzianesimo»[99].

La reazione, infatti, non si fa attendere ma, nel complesso, è un moto di adesione alle tesi crociane. Già il 22 maggio[100] Prezzolini esprime un proprio parere favorevole su una prima versione non integrale del contributo, apparsa sul «Corriere della sera» cinque giorni prima; come ricordato, il 24 maggio Papini si unisce all'amico, rivelando a Croce che il suo articolo gli ha fatto «grande impressione»[101], poiché si trova in una disposizione d'animo atta a comprenderlo e a «*sentirlo*»[102] profondamente, e che «l'insincerità che voi scoprite in noi io pure la sento e tento di rimettermi dinanzi a me stesso, ingenuamente e severamente, per giudicarmi come un

---

[93] *Ibidem.*
[94] *Ibidem.*
[95] *Ibidem.*
[96] *Ibidem.*
[97] Ivi, p. 190.
[98] *Ibidem.*
[99] Ivi, p. 187.
[100] Cfr. B. CROCE-G. PREZZOLINI, *Carteggio*, op. cit., vol. I, missiva 94, del 22 maggio 1907, pp. 75-77: cit. a p. 76. Si veda al riguardo la nota n. 2 alla cartolina n. 137 del cit. *Carteggio 1902-1914* fra Croce e Papini, pp. 180-81.
[101] Cfr. B. CROCE-G. PAPINI, *Carteggio 1902-1914*, a cura di M. Panetta, op. cit., lettera n. 141, del 24 maggio 1907.
[102] *Ibidem.*

altro potrebbe giudicarmi»[103]. Gli rivela, pertanto, di sentirsi meno lontano da lui, rispetto a qualche mese prima.

Anche Prezzolini torna ad esprimersi sull'argomento il 27 maggio[104], confermando quanto già anticipato dall'amico e sodale:

> Quel suo articolo è capitato in un momento eccellente per esser capito da noi, e le cose che lei ci dice in molte pagine, ce le eravamo dette, talora anche in modo più aspro, fra noi. Io ho sentito e sento il bisogno di rifarmi, perché capisco che tutto, e conoscenze e teorie e *conoscenza di me stesso* anche son sbagliate per quel difetto che lei ha saputo trovar così bene: di sincerità verso se stessi. Tanto che tutto quel che faccio ora, è alla stracca e di malavoglia, perché non desidero altro che trovarmi con me, e ripulirmi, e avere per ciò del tempo[105].

Croce risponde a Papini il 27 maggio[106] e a Prezzolini il 2 giugno 1907[107], specificando, nella seconda lettera, di aver scritto il proprio articolo mosso da una «seria preoccupazione»[108]: dato che li ritiene «qualcosa di più e di meglio che dei giovani in formazione»[109], ammette che gli sia stata «assai cara la […] piccola vittoria su certe tendenze del vostro spirito di cui abbiamo più volte discusso insieme a viva voce»[110].

In quell'arco di tempo, come anticipato, matura la decisione, da parte di Papini e Prezzolini, di porre termine all'esperienza del «Leonardo», la cui conclusione viene sancita nel noto articolo intitolato *La fine*, dell'agosto 1907, nel quale viene rivelato ai lettori un bisogno, dei due direttori, di serio ripensamento, di riflessione su se stessi e di approfondimento, che di certo risente molto delle sollecitazioni, in questo senso, provenienti da Croce stesso e che sfocerà, poi, nella fondazione di una nuova rivista, «La Voce», che si distinguerà da quella crociana «non tanto per l'orientamento

---

[103] *Ibidem.*
[104] Cfr. B. CROCE- G. PREZZOLINI, *Carteggio* cit., vol. I, missiva 95, pp. 77-78.
[105] Ivi, p. 77.
[106] Cfr. B. CROCE-G. PAPINI, *Carteggio 1902-1914*, a cura di M. Panetta, op. cit., pp. 187-88, cartolina n. 142.
[107] Cfr. B. CROCE-G. PREZZOLINI, *Carteggio*, op. cit., vol. I, missiva 96, del 2 giugno 1907, p. 78.
[108] *Ibidem.*
[109] *Ibidem.*
[110] *Ibidem.*

teorico quanto per la funzione da svolgere nell'ambito di un progetto comune»[111].

A partire dall'estate 1907 Papini trascorre un periodo di "segregazione" in campagna e non riesce neanche a incontrare Croce, di passaggio a Firenze alla fine di settembre[112]: questi deduce, con tono di affettuosa comprensione, che la mancata visita dell'amico sia stata causata da una sua certa condizione di spirito, che gli fa cercare la solitudine, confortato, poi, nella propria interpretazione, dallo stesso Papini, che il 6 ottobre gli confessa:

> La mia simpatia per voi, per la vostra lealtà, franchezza e laboriosità, non è diminuita ma piuttosto cresciuta. Soltanto ho bisogno di raccoglimento e di decidere finalmente ciò che di meglio io possa fare nel mondo dopo il vagabondaggio della prima giovinezza. Credo, in questo momento, di esser nato piuttosto per l'arte […]. D'altra parte la filosofia – e concepita più seriamente che non dai pragmatisti – mi attrae di nuovo e non so se questo ormai vecchio dissidio del mio spirito potrà finire. In ogni modo, o artista o filosofo, sarò vostro "justiciable" e vostro amico[113].

Come sempre nei casi in cui un amico è in difficoltà, Croce risponde con tono affettuosamente partecipe, seppur sollecitando la consegna di un lavoro editoriale per Laterza. Alla fine del mese, dopo qualche indugio, Papini gli promette, comunque, che porterà a termine il compito, ottenendone in cambio, da Croce, un'altra cartolina affettuosa di approvazione[114] e, quattro giorni dopo, dei complimenti per la traduzione da Berkeley («ne sono rimasto soddisfattissimo»[115]) da lui approntata. Di certo, emerge da queste missive la sincera contentezza di Croce nel constatare che l'amico ha preso finalmente una decisione "operativa", uscendo dal proprio stato di prostrazione spirituale e di inattività, e soprattutto che ha deciso di tener fede alla parola data, rispettando la consegna[116].

---

[111] Cfr. L. LATTARULO, *Egemonia e dialogo*, op. cit., p. 32.
[112] Cfr. B. CROCE-G. PAPINI, *Carteggio 1902-1914*, a cura di M. Panetta, op. cit., pp. 192-94, missive nn. 147-149.
[113] Ivi, pp. 194-95, lettera n. 150, del 6 ottobre 1907.
[114] Ivi, p. 197, cartolina n. 153, del 2 novembre 1907.
[115] Ivi, p. 199, cartolina n. 155, del 6 novembre 1907.
[116] *Ibidem.*

Concludendo questo primo tassello di un percorso di studio che spero si possa articolare a breve nelle tappe più significative della riflessione crociana sulla sensibilità novecentesca, mi sembra utile ricordare un passaggio pregno di senso sul concetto di "personalità", in una delle ultime conferenze crociane, tenuta nel 1949 nell'ambito delle *Conversazioni con gli alunni dell'istituto Storico di Napoli*, dalla quale traluce una definizione trasversale di "letterato decadente", che va oltre le periodizzazioni proposte da certa storiografia letteraria:

> [il concetto di personalità] non è nell'ordine dei concetti coi quali si chiarisce e definisce la storicità, ma in quello degli altri attinenti alla pratica, alla volontà, all'azione, che pone come dovere all'uomo la formazione di un proprio carattere, conforme alla disposizione o vocazione di cui egli sente nella sua coscienza la voce, di una propria e coerente personalità che sia saldo strumento di azione. […] non sempre dalla semplice forma volitiva di essa, nella quale può essere posseduta anche da un uomo rozzo e perverso, si distingue la forma superiore o morale, poco gradita e prosaica agli occhi dei letterati decadenti dei nostri tempi. Anche la personalità morale, al pari dell'individualità in generale, nella storia vale soltanto per l'opera e nell'opera a cui partecipa e in cui si risolve[117].

*Maria Panetta*

[117] B. CROCE, *Universalità e individualità nella storia*, in ID., *Terze pagine sparse*, Bari, Laterza, 1955, vol. I, pp. 53-54.

# *«Ho passato la vita intera a imparare a costruire frasi»*
# *Croce, Baudelaire e la "cultura della decadenza"*

*C'est là que les avis se séparent*
*les savants se disputent.*
*Mais mon nom, si tu le connais,*
*reste imprononçable.*
*Il est prononcé – malediction.*

(EINSTÜRZENDE NEUBAUTEN, *Blume*)

I principali documenti della lettura crociana di Baudelaire sono tre. Il primo è contenuto nelle *Note sulla poesia italiana e straniera del secolo decimonono* del 1919, e gli altri due negli *Studi su poesie antiche e moderne* del 1938. Tutti i saggi qui richiamati sono apparsi prima su «La Critica» e poi, con qualche variazione nei titoli, confluiti in volume: rispettivamente il primo in *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono* del 1922, e i secondi in *Poesia antica e moderna. Interpretazioni* del 1941[1]. A questi saggi espressamente dedicati alla poesia baudelairiana occorre aggiungere le note che nel corso degli anni Croce ha riservato a Baudelaire in alcune sue opere fondamentali, che vanno dall'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* del 1902, in particolare la seconda parte sulla "storia dell'estetica", all'*Aesthetica in nuce* del 1929, fino alla *Poesia* del 1936, dove Croce ritorna su un suggerimento baudelairiano che egli aveva fatto già proprio nel '19, relativo al concetto melanconico di bellezza. Accanto a questi scritti bisogna

[1] B. CROCE, *Note sulla poesia italiana e straniera del secolo decimonono. V. Baudelaire*, in «La Critica», XVII, 1919, pp. 65-75, poi col titolo *Baudelaire*, in ID., *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, Bari, Gius. Laterza & figli, 1950, V ed., pp. 246-59; ID., *Studi su poesie antiche e moderne: VIII. Intorno a Baudelaire*, in «La Critica», XXXVI, 1938, pp. 1-9, poi col titolo *Baudelaire. I. Intorno alle «Pièces condamnées»*, in ID., *Poesia antica e moderna. Interpretazioni*, a cura di G. Inglese, apparati critici a cura di G. Macciocca, Napoli, Bibliopolis, 2009, pp. 382-92; ID., *Studi su poesie antiche e moderne. XI. Baudelaire. II. «Don Juan aux Enfers»*, in «La Critica», XXXVI, 1938, pp. 241-44, poi col titolo *«Don Juan aux Enfers»*, in ID., *Poesia antica e moderna*, op. cit., pp. 392-97.

porre le note di Croce sulla poesia contemporanea, soprattutto nel quadro della sua polemica estetica ed etica contro il "decandentismo", qui assunta nella variante della più generale critica alla "cultura della decadenza", questione via via sempre più insistente soprattutto nel Croce a cavallo tra gli anni Venti e Quaranta. Testimonianze indispensabili alla precisazione del fenomeno si leggono nel terzo capitolo, sul *Romanticismo*, della *Storia d'Europa nel secolo decimonono* del 1932; nella «*Difesa della poesia*» del 1933 e in alcune "note di estetica, istorica e etica" dei *Discorsi di varia filosofia*, scritti tra il '41 e il '43 e apparsi in volume nel 1947[2].

Il giudizio crociano su Baudelaire può essere tripartito in giudizio sulla poesia, sulla teoria estetica e sull'idea di modernità.

***Baudelaire poeta***

Il Baudelaire di Croce è «poeta di specie rara o, meglio, della rara specie dei poeti, sempre rari». È questo un punto fermo di ogni confronto reiterato negli anni e mosso dal tentativo di salvare la "comprensione" e il "gusto" delle *Fleurs du mal* dall'«odiosa critica francese accademica, moralistica e misoneistica» da una parte, e, dall'altra, dal «culto settario […] dei varî estetizzanti», che intendono trasformare il poeta nel «capostipite di una nuova razza di poeti "decadenti" o "puri"»[3]. Questa duplice difesa si approfondisce negli anni e non è un caso che si legga in apertura al primo dei saggi baudelairiani del '38 di *Poesia antica e moderna*, dedicato proprio a quei «componimenti condannati», cioè eliminati, per sentenza del tribunale, dall'edizione delle *Fleurs*, e che prestavano argomenti favorevoli all'uno e all'altro indirizzo critico.

---

[2] B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 3 voll., a cura di F. Audisio, Napoli, Bibliopolis, 2014, in particolare vol. I, cap. XVIII, *Psicologismo estetico e altri indirizzi recenti*, pp. 479-97; ID., *Aesthetica in nuce*, in ID., *Ultimi saggi*, a cura di M. Pontesilli, Napoli, Bibliopolis, 2012, pp. 13-48; ID., *«Difesa della poesia»*, ivi, pp. 63-80; ID., *La poesia*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1994; ID., *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1993, pp. 57-75; ID., *Discorsi di varia filosofia*, 2 voll., a cura di A. Penna (I) e G. Giannini (II), con una nota al testo di G. Sasso, Napoli, Bibliopolis, 2011, in particolare vol. II, *Un caso di storicismo decadentistico*, pp. 426-33.

[3] B. CROCE, *Baudelaire. I. Intorno alle «Pièces condamnées»*, op. cit., p. 382.

Già nel saggio del ’19, prendendo posizione contro quella che poi chiamerà la “critica moralistica e misoneistica”, Croce attribuisce al Baudelaire poeta e teorico dell’arte il superamento della concezione etica e religiosa dell’amore. Superamento da un lato del romanticismo e recupero dall’altro della tradizione libertina del secolo dei Lumi, dal quale il Baudelaire critico della modernità prenderà per molti versi le distanze. Croce riconosce in Sade il maestro del Baudelaire che punta «l’occhio al fondo dell’erotismo» e scopre la vanità di «ogni tentativo di moralizzarlo»[4]. Ma, se in un primo tempo il Marchese è il «filosofo» alle cui «dure e coraggiose verità» in fatto d’amore «conviene tornare»[5], più avanti egli è considerato una «disgrazia» per il poeta: una “disgrazia”, tuttavia, determinata da quel cattivo gusto per la «confessione psicologica» e la «curiosità patologica», e sorella dell’altra grande “disgrazia” di Baudelaire: la «curiosità per le cose sacre e per gli atti e le cerimonie del culto, e il gusto che gliene provenne della contaminazione o profanazione»[6].

Contro gli “estetizzanti”, genericamente i «virtuosi» della cosiddetta “arte pura” o “arte per l’arte”[7], e i profeti della cultura decadente e decadentistica, Croce approfondisce le virtù della poesia baudelairiana che vanno rivenute nell’equilibrio faticoso e non sempre raggiunto tra le due categorie che nell’estetica crociana prendono il nome di “classicismo” e “romanticismo”: sono concetti storici che Croce sovradetermina, fino a renderli le due ideali, necessarie e dialettiche anime della poesia compiuta. I motivi che secondo il filosofo rendono Baudelaire a suo modo un “classico” e lo tengono lontano dal cosiddetto “decadentismo”, estrema propaggine dell’attitudine poetica “romantica” soverchiante rispetto all’equilibrio in cui essa deve stare con l’istanza classica, mettono radici nella sua «polemica contro l’arte informe» e al contempo contro ogni «astratta forma»: l’equidistanza tra gli eccessi di “informale” e “formalismo” realizza appunto quell’unità di contenuto e forma,

[4] B. CROCE, *Baudelaire*, op. cit., p. 248.
[5] *Ibidem*.
[6] B. CROCE, *Baudelaire. I. Intorno alle «Pièces condamnées»*, op. cit., p. 392.
[7] B. CROCE, *La poesia*, op. cit., pp. 60 e 249 (*Poeti impeccabili*). Si ricorda che l’appellativo «*poète impeccable*» fu attribuito, non senza ironia, a Théophile Gautier da Baudelaire nella dedica delle *Fleurs du mal*.

intuizione ed espressione, che costituisce il caposaldo dell'estetica crociana. Non è un caso se nella *Poesia* si trova allora citata, nella postilla *La vita passionale nella poesia*, come esempio di «espressione poetica […] che placa e trasfigura il sentimento», la celebre lettera di Baudelaire, nel passo in cui, parlando delle *Fleurs*, esplicita: «*Dans ce livre atroce, j'ai mis tout mon cœur, toute ma tendresse, toute ma religion (travestie), toute ma haine. Il est vrai que j'écrirai le contraire, que je jurerai mes grands Dieux que c'est un livre d'art pur*»[8].

Da un altro indirizzo critico Croce prende poi le distanze: quello che sostiene il legame tra arte e biografia nell'intelligenza della poesia stessa. Legame certamente indissolubile, per come la intende Croce, vale a dire come trasfusione della vita nell'arte per mezzo della creazione e della catarsi emotiva. L'apprezzamento delle ragioni poetiche è tuttavia disgiunto dalla conoscenza del dato biografico che pur legittimerebbe l'espressione poetica. I «concetti e sentimenti, e tutta la realtà di cui facciamo parte, sono stati nella poesia trasfigurati e hanno perduto l'impronta storica e unilaterale per ricevere impronta umana e onnilaterale»[9], scrive sempre nel libro del '36. Nella postilla relativa ricorda inoltre che l'emistichio iniziale della poesia *Balcon* («*Mère des souvenirs, maîtresse des maîtresses, | ô toi, tous mes plaisirs! ô toi, tous mes devoirs!*») possiede un valore universale che prescinde dalla «*mulâtresse alcoolique que Baudelaire protégea fidèlement, même pendant ses années de noir misère*»[10] cui allude il critico qui discusso, Hk. Brugmans.

Ora, quelle parole, per il lettore ignaro delle faccende erotico-sentimentali del Baudelaire, significano a pieno quanto debbono significare, parlandogli di una donna alla quale tutti sono rivolti i pensieri, i propositi, le fatiche, le industrie di colui che l'ama («*tous mes devoirs*»), perché essa è la fonte di tutta la delizia che egli possiede sulla terra («*tous mes plaisirs*»). La conoscenza dei fatti biografici non solo non aggiunge qui niente di necessario, ma apporta alcunché di superfluo (la «mulatta», l'«alcolica», e via), che distrae dalla visione di questa che è una delle più belle liriche del Baudelaire […]. La lirica ha filtrato la torbida acqua della realtà; ed ecco, si vuole rigettare e riagitare, nell'acqua filtrata e pura, il fondiglio!

[8] B. CROCE, *La poesia*, op. cit., pp. 20 e 203.
[9] Ivi, p. 91.
[10] Ivi, p. 281.

Allo stesso modo, a proposito di un'altra lirica baudelairiana, *La servante au grand cœur*, non giova conoscere la vera identità di questa "serva dal gran cuore" che suscita gelosia in un'altra donna (la madre o l'amante). Perché quella che il critico chiama «"*émotion réelle*"», l'aver cioè conosciuto il nome della povera ma generosa donna, è piuttosto un'«"*image troublante*", perché viene, in effetto, a turbare e disturbare la lettura della poesia» e rischia di trasformare un grande poeta in «uno dei tanti fanciulli trascurati nella loro infanzia dalla madre, e amati e protetti dalla serva di casa»[11]. «Baudelaire era un artista, – si legge in *Poesia e non poesia* – e aveva perciò un terzo partito, una vera e propria via d'uscita, nel ridurre il problema, insoluto nella vita, a problema che risolveva nell'arte»[12].

Il miracolo che tiene unite le ragioni della mente (il "classicismo") e quelle del cuore ("romanticismo") è comunque evento raro e irripetibile. Pur emancipando la poesia di Baudelaire dalle strettoie di indirizzi critici che ne fraintendevano a suo giudizio l'essenza, Croce registra comunque in alcune parti della lirica baudelairiana una certa propensione intellettualistica, propria del prosatore, e talvolta una sovrabbondanza di sensualismo, che inficiano la purezza della sua poesia, altrove grandiosa. Croce fornisce anche un implicito elenco dei componimenti in cui «la forza dell'arte di Baudelaire […] è veramente forte»: *Don Juan aux Enfers*, *Les petites vieilles*, *Le vin des chiffonniers*, *Les sept vieillards*, *Les phares*, *Madrigal triste*, *Examen de la nuit*, *Amour du mensonge*, *Hymne à la Beauté*, *La servant au grand cœur*, *Parfum exotique*, *Idéal*, *Rêve d'un curieux*. Alla lista del '19 vanno aggiunti *Le balcon*, *Le jet d'eau*, *Je n'ai pas oublié, voisine de la ville*, e le «*pièces condamnées*» commentate nel primo saggio del '38: *À celle qui est trop gaie*, *Femmes damnées* e *Lesbos*. Su altri, come *Élevation*, *Le flambeau vivant*, *Le cygne* e *Harmonie du soir*, si sofferma invece per stigmatizzare il «modo debole o sbagliato [di] certi passaggi e certi finali»[13].

---

[11] Ivi, p. 282.
[12] B. CROCE, *Baudelaire*, op. cit., p. 252.
[13] Ivi, p. 257; B. CROCE, *Baudelaire. I. Intorno alle «Pièces condamnées»*, op. cit., *infra*. L'ultima citazione è tratta dalla p. 390.

La prima immagine che Croce consegna del suo Baudelaire poeta è, seppur non esplicitato, quella del *flâneur*[14]. Di colui cioè che vaga nella sua moderna giungla metropolitana e, per attitudine o protesta, viaggia in direzione contraria al flusso ordinato della massa. Questa posizione gli consente di inquadrare volti che altrimenti il cammino unidirezionale della fiduciosa borghesia progressista, che procede in senso lineare verso la propria destinazione e apoteosi storica, nemmeno renderebbe visibili. Sono quei "fiori" appunto nati dal "male", piccole infiorescenze malsane di vite in disuso. Da uno di questi rifugi cittadini, da un angolo, da un'ombra, nascosto sotto un lampione, al poeta-*flâneur* capita – perché è assolutamente indispensabile che egli non vada a cercare intenzionalmente la sua esperienza – di assistere all'imperiale marcia barcollante di uno straccivendolo ubriaco che, a causa (o per colpa?) dell'ebbrezza del vino e del sogno di cui è responsabile solo Dio, vagheggia progetti di riscatto personali: «Pronuncia giuramenti, detta leggi sublimi, | solleva i giusti, atterra i prepotenti, | e sotto il baldacchino delle stelle | s'inebria allo splendore della propria virtù»[15]. E dietro al suo grido di battaglia si risollevano tutti i «canuti camerati» per darsi appuntamento con lui sulle barricate della redenzione. Il critico, com'è suo ufficio, affiancando cioè il poeta nella sua visione e a suo modo ricreandola, annota:

> Ma quale rappresentazione quella del vecchio cenciaiuolo, che, barcollando ubbriaco per le vie, sogna e gestisce il sogno eroico e generoso dell'umanità; e come sembra esprimere tutt'insieme che il sublime è nell'uomo, ma che l'uomo non lo ritrova se non solo al fondo della sua abiezione e imbestialimento! Slancio e ironia, fusi perfettamente: irragionevolezza: poesia[16].

---

[14] La dimensione della *flânerie* come tipica della poesia e della teoria di Baudelaire è uno dei temi dominanti della lettura di Walter Benjamin: rimando in particolare a *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, a cura di G. Agamben, B. Chitussi e C.-C. Härle, Vicenza, Neri Pozza, 2012.

[15] C. BAUDELAIRE, *Les Fleurs du mal*, CV. *Le vin des chiffoniers* (1857), vv. 9-12, tr. it. con testo francese a fronte *I fiori del male*. CV. *Il vino degli straccivendoli*, in ID., *Opere*, a cura di G. Raboni e G. Montesano, intr. di G. Macchia, Milano, Mondadori, 1996, pp. 216-19.

[16] B. CROCE, *Baudelaire*, op. cit., p. 257.

La *pietas* umana, che si fa poi slancio poetico per questa umanità in stato di dismissione, trova un'altra intensa «pittura collettiva», che dipinge appunto «con tocchi stupendi di grottesco e di pietà» *Le piccole vecchie*[17]. Il poeta non è estraneo alla condizione di infecondità e di isterilimento, tipica delle vecchie e delle lesbiche, «ruderi» che perciò vengono solennemente chiamati «mia famiglia»[18]. Nulla più della vecchiaia può meglio definire l'essenza di un'esistenza in putrescenza. Eppure proprio queste "vecchiette", «creature decrepite, curiose, affascinanti», «vacillanti fantasmi», «fragili creature», «Eve ottuagenarie», per le quali si preparano tombe piccole come quelle di bambine, «sono anime ancora» e perciò vanno "amate"[19]:

E così ve ne andate, stoiche e senza lamenti,
attraverso l'inferno della città che vive,
madri dal cuore piagato, cortigiane o sante
il cui nome correva un tempo su ogni bocca.

Voi che foste la grazia, voi che foste la gloria,
nessuno vi ravvisa! […]
Vergognose d'esistere, ombre paurose[20].

Tra le figure dell'umanità invisibile e reietta, alla quale Baudelaire si sentiva di appartenere per elezione o per bisogno di "auto-punizione", un posto di primo ordine spetta non tanto alle "puttane" quanto alla «femmina, regina dei peccati», «vile animale», «sublime infamia, altezza verminosa» e di cui pur c'è bisogno «perché un genio abbia vita»[21]. Per Baudelaire la "femmina" altro non è se non natura: cruda, autentica natura, al punto da gridare in uno degli slanci d'odio del *Mio cuore messo a nudo*: «La donna non sa separare l'anima dal corpo. È semplicista come gli animali. –

[17] Ivi, p. 258.
[18] C. BAUDELAIRE, *Les Fleurs du mal*, XCI. *Les petites vieilles* (1859), v. 81, tr. it. in ID., *Opere*, op. cit., pp. 183-89.
[19] Ivi, vv. 7, 4, 25, 41, 83.
[20] Ivi, vv. 61-66, 69.
[21] C. BAUDELAIRE, *Les Fleurs du mal*, XXV. *Tu mettrais l'univers entire dans ta ruelle* (1857), vv. 16-18, tr. it. in ID., *Opere*, op. cit, pp. 64-65.

Un satirico direbbe che è così perché non ha che corpo»[22]. A quanti gli chiedevano una "poesia naturale", una poesia che per lui suonava pressappoco come un elogio dei vegetali, egli a suo modo offriva la sua variante: una poesia sulla terribile femmina-natura, segnata dal "peccato originale", da una "colpa" mai espiabile. Un'idea che sostiene anche le riflessioni teoriche e che segna ulteriormente la sua distanza dall'attitudine romantica e post-romantica del tempo. Abbandonata l'illusione che l'eros, specie se sublimato, porga al poeta la mano nel suo mistico itinerario di elevazione spirituale, non rimane che rassegnarsi alla sua nuda e naturale verità, all'amore cioè come «delitto in cui non si può fare a meno di un complice»[23].

Nella prima delle "*pièces condamnées*", *À celle qui est trop gaie*, Croce nota un movimento interno tipico della poesia baudelairiana: la visione della «sana e gaia bellezza» della donna riappacifica il poeta con la «bella natura». Poi, improvviso come un colpo di vento, l'«impeto di distruzione» che si tramuta nel desiderio sadico di "punire" entrambe perché portatrici di «una vita dalla quale [egli] è escluso»[24]. Straziato il petto dal sole, con il cuore «umiliato» dalla primavera, avverte allora prima l'impulso di profanare la natura: «ho punito in un fiore l'insolenza | della Natura». E immagina infine di punire "colei che è troppo gaia" per la sua gaiezza: «vorrei […] castigarti […] straziarti […] aprire una profonda, una larga ferita» e «infonderti […] il mio veleno»[25]. L'infusione finale del proprio "veleno" è la contaminazione dell'invereconda salute della natura con la malattia spirituale di cui l'uomo è portatore: *spleen*, malinconia. Nella finale «scena di furore belluino» Croce registra il passaggio dalla «vaghezza poetica» alla «confessione psicologica, o piuttosto pseudoconfessione, calunniatrice di sé» (e fa i nomi dei cospiratori: Rousseau e Sade)[26]. Può servire a chiarire questo passaggio un passo della *Poesia*, dove si ribadisce che «la poesia ha per unico fine sé stessa» e che «bisogna stare

[22] C. BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, XXVII, 49, tr. it. in ID., *Opere*, op. cit., p. 1434.
[23] Ivi, XXI, 35, p. 1429.
[24] B. CROCE, *Baudelaire. I. Intorno alle «Pièces condamnées»*, op. cit., p. 384.
[25] C. BAUDELAIRE, *Pièces condamnées tirées des* Fleurs du mal, V. *À celle qui est trop gaie* (1857), tr. it. *Poesie condannate tratte dai* Fiori del male. V. *A colei che è troppo gaia*, vv. 20, 22, 28-36, in ID., *Opere*, op. cit, pp. 292-95.
[26] B. CROCE, *Baudelaire. I. Intorno alle «Pièces condamnées»*, op. cit., p. 386.

guardinghi» verso i giudizi dei «creatori» perché qualche volta essi «si divertono a calunniarsi e a non lasciarsi scorgere nelle loro vere sembianze, come adoprò il Baudelaire, con la conseguenza di aggiungere ostacoli al riconoscimento che pur gli spetta come uno dei più forti poeti dell'ottocento»[27].

È vero tuttavia che all'acme della massima calunnia e della massima profanazione Baudelaire sembra riconciliarsi con l'idea primigenia di natura delittuosa – da cui avevano preteso distoglierlo le belle sembianze della donna – e che è in fondo la sua stessa natura: dissacrando un fiore e sognando di profanare l'interezza di un bel corpo femminile, il poeta non fa altro che realizzare il compito di essere "punitore di se stesso". E ritorna così, castigatore-castigato, nelle braccia dell'autentica natura.

Un caso paradigmatico dell'equilibrio perfetto di forma e contenuto, di classicità e romanticismo, e quindi del «Baudelaire poeta», è documentato da due componimenti sull'amore saffico, *Femme damnées* e *Lesbos*. Qui l'attenzione va concentrata non tanto sul poeta osservatore, contemplatore di "casi patologici", «artista del morboso e del ripugnante», al suo complice e duplice interessamento di malato e «moralista»: la morale, non meno del sensualismo patologico o del voyeurismo, sono per Croce incompatibili con l'arte. Ciò che è grandioso è invece la sua "retorica", «"rhétorique" […] splendida», dispensatrice di «splendore d'immagini e bellezza». Al punto da indurre Sainte-Beuve – l'ideatore della "*folie Baudelaire*" – a chiedere, a proposito di *Lesbo*, «"*pourquoi* […] *cette pièce n'est-elle pas en latin ou plutôt en grec*"», perché appunto non fosse stata scritta in latino o in greco[28].

Il commento al *Don Juan aux Enfers* nasce invece dalla reazione alle «dodici grandi e fitte pagine» di Henry David, autore di un saggio del 1937 sul componimento baudelairiano, ed è paradigmatico del metodo critico adoperato da Croce[29]. Reagendo all'eccesso di filologia – a quello che lui chiama «filologismo» –, enumerando tutte le faticose conquiste di questo genere di esercitazione – sterile se

[27] B. CROCE, *La poesia*, op. cit., p. 119.
[28] B. CROCE, *Baudelaire. I. Intorno alle «Pièces condamnées»*, op. cit., pp. 387-90.
[29] B. CROCE, *«Don Juan aux Enfers»*, op. cit., p. 392.

rimane a livello di «appunti incoerenti» –, alla fine sbuffa («Uff!») quando lo studioso conclude la sua dotta dissertazione sulle fonti del Don Giovanni e dell'inferno di Baudelaire annotando che la poesia resta un «*énigme* […] *en dépit des éclaircissements que cette étude apporte*»[30]. Il problema è, secondo Croce, non comprendere perché Baudelaire abbia sostituito l'oltretomba pagano con quello cristiano, ma intendere invece che qui si tratta di «un oltretomba affatto poetico»[31]: che dunque le ragioni della poesia non possono essere esaurite dallo zelo dei commenti o dall'enumerazione dei precedenti. Conclude Croce:

> La genesi del *Don Juan aux Enfers* [è] in uno degli aspetti o momenti della disposizione del Baudelaire verso la vita, nella sfiducia e nell'ironia per quel che gli uomini considerano bene e virtù e dovere e purità, e correlativamente vizio, male, passione e impurità: contrasto superato da lui in una concezione non già religiosa ma naturalistica dell'universo, o in una concezione religiosa bensì, ma satanica. Il don Giovanni della leggenda gli si presentò spontanea forma di questo stato d'animo. Ad accogliere in sé quel satanismo e a rappresentarlo, era necessario tale che, a modo suo, fosse un "eroe"[32].

Le ragioni della poesia sono inintelligibili al di fuori della stessa poesia.

### *Baudelaire teorico dell'arte*

Il Baudelaire di Croce non è stato soltanto poeta. Innanzitutto perché non lo è stato nemmeno il Baudelaire storico, benché egli si imponesse il dovere – in fondo non troppo sgradito al filosofo – di essere «sempre poeta, anche in prosa»[33]. Una parte cospicua dell'apprezzamento crociano riguarda le riflessioni che Baudelaire ha dedicato all'arte e che gli fanno meritare una menzione speciale nel panorama per molti versi desolante dell'estetica contemporanea. Nell'*Avvertenza* all'edizione dell'*Estetica* del 1921, che accompagna la quinta edizione del trattato, Croce ricorda

[30] Ivi, pp. 393 e 395.
[31] Ivi, p. 395.
[32] Ivi, p. 397.
[33] C. BAUDELAIRE, *Hygiène*, [III], 90, tr. it. in ID., *Opere*, op. cit., p. 1409.

il giudizio tagliente di Antonio Labriola, che aveva seguito e incoraggiato i primi passi dell'estetica crociana, ma non aveva lesinato di esprimere le sue perplessità. Di fronte alla parte storica, in cui il filosofo aveva liquidato secoli di storia dell'estetica, dall'antichità ai suoi giorni, Labriola aveva esclamato che quello non era un libro ma un «"camposanto"»[34]. In mezzo al cimitero delle riflessioni estetiche contemporanee degli ultimi capitoli della sua "storia", a partire dalla terza edizione del 1908, che apporta modifiche sostanziali alle prime edizioni del 1902 e del 1904[35], Croce aggiunge una nota rilevante: «Dell'arte scrissero con profondità, e forse meglio di tutti i professionali filosofi e critici del loro paese, Carlo Baudelaire in articoli e pagine sparse, e Gustavo Flaubert, nelle sue lettere»[36]. E, a proposito del primo, cita in nota la sua *Art romantique*. Dinanzi, insomma, alla sterilità di dispute sulla preminenza della forma o del contenuto, di uno o più generi e classificazioni, o sulla necessità del "ritorno a…", Croce apprezza la vitalità di ragionamenti che, pur non componendo propriamente un'estetica vera e propria, o meglio una filosofia dell'arte, elaborano però una "teoria dell'arte" che nasce dalla carne viva dell'attività artistica. I nomi di Baudelaire e Flaubert sono già venuti fuori. A loro vanno aggiunti Tolstoj, Nietzsche – che per Croce è artista più che filosofo – o i critici Hanslick e Fiedler, che rientrano nel novero dei «pensatori più notevoli […] nel campo estetico», pur costruendo «teorie di arti particolari. E poiché […] leggi e teorie filosofiche di arti particolari non sono concepibili, le idee presentate da quei pensatori dovevano essere (come infatti sono) nient'altro che conclusioni generali di Estetica»[37].

La riconferma di questo giudizio, arricchito di altri nomi, arriva anche anni più tardi, nella conclusione dell'*Aesthetica in nuce* del '29:

Quel che di meglio si pensò sull'arte in questo tempo, è da cercare non nei filosofi ed estetici di professione, ma nei critici di poesia e d'arte, come in Italia nel De Sanctis, in Francia nel Baudelaire e nel Flaubert, in

[34] B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, op. cit., vol. I, pp. 13-14.
[35] Queste due edizioni coprono il secondo volume dell'Edizione nazionale dell'*Estetica* sopra citata.
[36] B. CROCE, *Psicologismo estetico e altri indirizzi recenti*, in ID., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, op. cit., vol. I, p. 487.
[37] Ivi, p. 488.

Inghilterra nel Pater, in Germania nello Hanslick e nel Fiedler, nell'Olanda in Julius Lange, e simili. Essi solo veramente consolano delle trivialità estetiche dei filosofi positivistici e della faticosa vacuità dei cosiddetti idealisti[38].

Una postilla alla "critica e storia" estetica della *Poesia* così si conclude:

mi preme aggiungere quello che ho già più volte avuto occasione di dire: che in Francia i veri teorici dell'arte non s'incontrano tra i professori di filosofia e i trattatisti, quasi tutti mediocrissimi, ma tra i grandi artisti: Flaubert, Baudelaire, Becque, i quali per l'appunto dettero aperti segni d'insofferenza contro le melensaggini degli «universitaires qui se mêlent de l'art»[39].

La pagina che con maggiore complessità scende nel particolare contributo baudelairiano all'estetica moderna – e la ragione del suo continuo avvicinamento a Flaubert – si legge in *Poesia e non poesia*: «Dell'arte, pochi, non solo tra i letterati francesi, ma anche tra i filosofi di professione, ragionarono con pari profondità di lui», ribadisce ancora una volta Croce, approfondendo qui l'opposizione di Baudelaire per la «poesia filosofica» e l'idea connessa, comune a Flaubert, della «"grande poesia [che] è essenzialmente *bête*: *crede*, e in ciò è la sua gloria e la sua forza"».

La poesia filosofica, invece, ritornava alla *imagerie*, consueta nell'infanzia dei popoli, in un tempo in cui essa non poteva gareggiare di evidenza con un articolo dell'*Enciclopedia*; e perciò era inutile. E non solo inutile, ma dannosa, introducendo artificialmente il filosofare nell'arte, la quale ha una sua propria filosofia implicita e spontanea, perché il poeta è «sovranamente intelligente» e la fantasia è «la più scientifica delle facoltà, comprendendo essa sola l'*analogia universale*, e quel che una religione mistica chiama *corrispondenza*». Al pari del Flaubert sentiva l'inartistico della passione, tiranneggiante l'arte; perché «il principio della poesia è strettamente e semplicemente l'aspirazione umana verso una bellezza superiore, e si manifesta con un entusiasmo, un trasporto dell'anima, affatto indipendente dalla passione che è l'ebbrezza del cuore, e della verità, che è il pabulo della ragione. La passione è cosa naturale, troppo naturale, sì da introdurre un tono che offende e discorda nel dominio della pura bellezza; troppo familiare e troppo violenta,

[38] B. CROCE, *Aesthetica in nuce*, op. cit., p. 46.
[39] B. CROCE, *La poesia*, op. cit., p. 310.

sì da recare scandalo ai puri Desiderî, alle graziose Malinconie e alle nobili Disperanze, che abitano le regioni soprannaturali della poesia»[40].

E ancora continua l'enumerazione dei meriti estetici di Baudelaire:

Abbondano nelle sue pagine osservazioni acute, come quella sui veri disegnatori che «disegnano sempre secondo l'immagine scritta nel loro cervello e non mai secondo natura»; o sul bisogno di allargare la storia dell'arte col comprendervi tutte le forme infinite della bellezza universale, che il Winckelmann escludeva, e con l'attenersi, in mancanza di un sistema soddisfacente, alla *impeccable naïveté*; o sulla storia della moda e degli abbigliamenti; o sulla buona barbarie artistica, che è quella «inevitabile, sintetica, fanciullesca, che si scorge sovente anche nell'arte perfetta, e nasce dal bisogno di vedere cose in grande, e considerarle soprattutto nel loro effetto complessivo». Anch'egli notava la poca disposizione dello spirito francese alla poesia schietta, perché «la Francia è stata provvidenzialmente creata per la ricerca del vero più che per quella del bello», e nei tempi moderni la mente francese ha preso «un carattere utopico, comunistico, alchimistico, che si diletta esclusivamente di formole sociali». Della letteratura francese del suo secolo non gli piacevano se non Chateaubriand, Balzac, Stendhal, Mérimée, De Vigny, Flaubert, e gli amici coi quali aveva comuni ideali, il Gautier, il Banville, il Leconte de Lisle[41].

*La poesia* del '36 contiene altre note importanti che fanno luce su alcune specifiche questioni di estetica. La prima, benché riconosciuta da Croce come "non ben fondata", riguarda le "parti strutturali" della poesia e in particolare la brevità dei componimenti. Nell'introduzione alle *Nouvelles histoires extraordinaires*, da lui tradotte, Baudelaire rinforza la condanna di Poe della «"lunga poesia"» come «"contraddizione in termini"», esplicitandola come condanna della poesia epica che «*sacrifie la condition vitale de toute œuvre d'art, l'Unité*»[42]. Questa unità come "condizione vitale" dell'opera d'arte non è tuttavia l'unità esteriore di tempo né la lunghezza o l'estensione del componimento ma, continua Baudelaire, «*l'unité dans l'impression*, […] *la totalité de l'effet*». L'epica, non senza ragioni, meglio esplicitate

[40] B. CROCE, *Baudelaire*, op. cit., pp. 252-53.
[41] Ivi, p. 254.
[42] B. CROCE, *La poesia*, op. cit., p. 292.

ad esempio in Benjamin, è considerata forma ormai superata: «*Le temps de ces anomalies artistiques est passé*»[43].

Quello che invece può essere considerato il cuore dell'estetica baudelairiana riguarda la definizione della bellezza. Già nel primo saggio risalente al 1919 Croce era stato colpito da una descrizione che si legge in *Razzi*. Qui Baudelaire scrive:

> Ho trovato la definizione del Bello, – del mio Bello. È qualcosa di ardente e di triste, qualcosa di un po' vago, che lascia corso alla congettura. Applicherò, se si vuole, le mie idee a un oggetto sensibile, all'oggetto, per esempio, più interessante in società, a un volto di donna. Una testa seducente e bella, una testa di donna, voglio dire, è una testa che permette di fantasticare, – ma in modo confuso, – a un tempo di voluttà e di tristezza; che implica un'idea di malinconia, di spossatezza, persino di sazietà: ma anche un'idea contraria, vale a dire un ardore, una voglia di vivere, associate a un'amarezza rifluente, come provenisse da mancanza o disperazione. Il mistero, il rimpianto sono anch'essi caratteri del Bello.
> Una bella testa d'uomo non ha bisogno, eccetto forse agli occhi di una donna, – agli occhi di un uomo si capisce – di implicare in sé questa idea di voluttà che in un volto femminile è una provocazione tanto più attraente quanto in genere il volto è più malinconico. Ma questa testa avrà in sé anche qualcosa di ardente e di triste, – bisogni spirituali, ambizioni tenebrosamente represse, – l'idea di una potenza crucciata e senza impiego, – a volte l'idea di una insensibilità vendicatrice (perché il tipo ideale del Dandy non è da trascurare a questo riguardo), – a volte anche, ed è uno dei caratteri più interessanti della bellezza, il mistero, e infine, (purché io abbia il coraggio di confessare fino a che punto mi sento moderno in estetica), l'*Infelicità*. – Io non pretendo che la Gioia non possa associarsi alla Bellezza, ma dico che la Gioia ne costituisce uno degli ornamenti più volgari: – mentre la malinconia ne è per così dire l'illustre compagna, al punto che io non concepisco per niente (il mio cervello sarebbe uno specchio stregato?) un tipo di Bellezza in cui non ci sia dell'*Infelicità*. – Sorretto, altri direbbero: ossessionato da – queste idee, si comprende che mi sarebbe difficile non concluderne che il più perfetto tipo di bellezza virile è *Satana*, – alla maniera di Milton[44].

Già nella prima dedica, che dovette poi rimaneggiare su indicazione dello stesso Gautier, Baudelaire presentava le *Fleurs* come «miserabile enciclopedia della malinconia e del delitto»[45]. Qui tuttavia si tratta di una definizione di bello artistico, per quanto personale ("il mio Bello"), su cui si incardina un'intera teoria dell'arte. Quantunque sottolinei il «modo […] travagliato e confuso» del passo, Croce, nella postilla alla *Poesia* intitolata proprio *Malinconia*, ne riconosce il «forte sapore di

[43] Ivi, p. 293.
[44] C. BAUDELAIRE, *Fusées*, X, 16, tr. it. in ID., *Opere*, op. cit., pp. 1395-96.
[45] «So che nelle regioni eteree della vera poesia il Male non esiste, così come non esiste il Bene, e che questa miserabile enciclopedia della malinconia e del delitto può legittimare le reazioni della morale, allo stesso modo che chi bestemmia conferma la religione» (citato in ID., *Opere*, op. cit., p. 1525).

verità» e pone la definizione baudelairiana accanto a giudizi non dissimili che si possono leggere in Poe e Platen prevedibilmente, e meno in Carducci o perfino in Virgilio[46]. Nella nuova "estetica" del '36, dopo aver discorso di "espressione poetica", Croce così chiude:

> A rendere l'impressione che la poesia lascia di sé nelle anime, è affiorata spontanea sulle labbra la parola «malinconia»; e, veramente, la conciliazione dei contrari, nel cui combattersi solamente palpita la vita, lo svanire delle passioni che insieme col dolore apportano non so qual voluttuoso tepore, il distacco dalla terrestre aiuola che ci fa feroci, ma è nondimeno l'aiuola dove noi godiamo, soffriamo e sogniamo, questo innalzarsi della poesia al cielo è insieme guardarsi indietro che, senza rimpiangere, ha pur del rimpianto. La poesia è stata messa accanto all'amore quasi sorella e con l'amore congiunta e fusa in un'unica creatura, che tiene dell'uno e dell'altra. Ma la poesia è piuttosto il tramonto dell'amore, se la realtà tutta si consuma in passione d'amore: il tramonto dell'amore nell'euthanasia del ricordo. Un velo di mestizia par che avvolga la Bellezza, e non è velo, ma il volto stesso della Bellezza[47].

Il bello non è più, come voleva Stendhal, e come dietro di lui dice Baudelaire, «promessa di felicità» ma memoria della felicità già dileguata[48]. Il volto della Bellezza è un viso malinconico, la posa nostalgica delle incisioni di Dürer, l'attitudine saturnina del "genio", la tristezza della poesia che giace, come in un disegno di Delacroix, accanto a un letto disfatto e vuoto a rammentare quel che fu[49]. Il principio estetico crociano dell'arte come trasfigurazione della passione non è la trionfalistica asserzione che la poesia vince sul sentimento che l'ha generata. È piuttosto radiografia di un "tramonto", quindi mesta contemplazione di una "vita anteriore". Passata, trascorsa.

---

[46] B. CROCE, *La poesia*, op. cit., p. 212.
[47] Ivi, p. 23.
[48] C. BAUDELAIRE, *Il pittore della vita moderna*, in ID., *Opere*, op. cit., pp. 1272-1319, in particolare p. 1275. Cfr. R. CALASSO, *La folie Baudelaire*, Milano, Adelphi, 2008, pp. 21-22.
[49] Sul richiamo a Delacroix, ivi, pp. 146-47. Sulla storia dell'umore saturnino rimando al classico studio di R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY, F. SAKXL, *Saturno e la melanconia*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2002.

***Baudelaire critico della modernità***

«In Francia mi annoio, soprattutto perché tutti somigliano a Voltaire»[50]. La storia della critica baudelairiana alla modernità può partire da qui, da questa nota che stringe insieme la "noia", gli umori e i miasmi a essa collegati della Parigi del secondo Ottocento, e il capostipite dei responsabili della condizione socio-politica della Francia del tempo: Voltaire e le *Lumières*, e dopo di loro gli idolatri della bontà e perfettibilità del genere umano. «Nella numerosa enumerazione dei *diritti dell'uomo* che la saggezza del secolo XIX ricomincia così spesso e con tanta soddisfazione, due piuttosto importanti sono stati dimenticati, che sono il diritto di contraddirsi e il diritto di *andarsene*»[51].

Le componenti di questa polemica antimoderna, che talvolta sembrano condurre il suo autore fino a uno violento misoneismo, sono da un lato l'anti-illuminismo, e dall'altro l'anti-romanticismo e la congiunta critica all'«ideologia liberale». Poiché, se egli da un lato rifiuta la «dottrina della bontà naturale e della perfettibilità umana o del cosiddetto "progresso"», da lui notoriamente definito «fanale oscuro», eredità del diciottesimo secolo ancora agente nel diciannovesimo, dall'altro oltrepassa «la religione dell'amore» dei romantici come «concezione etica», e di entrambi, illuminismo e romanticismo, critica il relativo «culto della natura». Questi sono a giudizio di Croce gli ingredienti della critica baudelairiana alla "stoltezza moderna"[52].

Rideva dei liberi pensatori, degli umanitarî che volevano abolire la pena di morte e l'inferno per amicizia verso il genere umano, o la guerra col mezzo di una sottoscrizione popolare di un soldo a testa; dei fanatici, che erano persuasi che l'industria e le macchine avrebbero un giorno «mangiato il diavolo»; di tutto ciò, insomma, che egli chiamava la «*sottise*» moderna. Contro la quale rialzava la dottrina del «peccato originale», e faceva valere l'evidenza dell'osservazione quotidiana, che l'uomo «è sempre nello stato selvaggio». Il «progresso» gli sembrava una credenza di santo comodo e pigrizia, propria dell'individuo che conta sui vicini per il lavoro che tocca a lui […]. La politica era, a suo avviso, e doveva essere, una «scienza senza cuore», e il vero politico riunire sempre le qualità del «rivoluzionario» e del «gesuita»[53].

---

[50] C. BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, XVIII, 29, tr. it. in ID., *Opere*, op. cit., p. 1427.
[51] ID., *Edgar Poe, sa vie et ses œuvres*, cit. in R. CALASSO, *La folie Baudelaire*, op. cit., p. 56.
[52] B. CROCE, *Baudelaire*, op. cit., pp. 246-49.
[53] Ivi, pp. 246-47.

L'ampliamento della teoria del "peccato originale", ovvero della "colpa", che Baudelaire estende dagli uomini alla natura, lo porta di conseguenza a notevole distanza dalla celebrazione ingenua dei «"legumi santificati"», e ciò in poesia e in generale nella visione del mondo moderno. Una visione che è chiaramente "disincantata", libera e orfana degli incanti dei miti, sia naturali sia religiosi. La presenza di Dio nelle pagine baudelairiane è, infatti, per Croce null'altro che «una figura poetica» – non dissimile dalla natura ridotta a «foresta di simboli» – e qualche volta «un modo di suggestione tentata sopra sé stesso, o, tutt'al più, l'accenno di un bisogno che egli provava: il bisogno di pregare e confidare»[54].

Critica, dunque, la sua, affatto negativa; che da una parte gli toglieva di riposare nella ideologia comune, volgare o borghese che si voglia dire, nella fede laica della fratellanza umana e del progresso, coi congiunti doveri che essa comanda; e, dall'altra, strappava ogni velo alle illusioni che irideggiano la cupidità sensuale ed erotica; ma non surrogava nulla alla fede distrutta e nulla contrapponeva alla sensualità irruente e turbolenta. Anzi, questa restava pur tuttavia unica ragion di vita, con la sola differenza che non era più, come in altri, una malvagità inconsapevole, e, conoscendo sé stessa, disprezzando sé stessa, era meno bassa e più virile, «più prossima (come egli diceva non del tutto a torto) alla guarigione»[55].

La distanza che opportunamente Baudelaire mantiene dai fanatismi del razionalismo e del sensualismo mette capo non soltanto a una "critica" ma anche a una "teoria della modernità" – come ha notato in modo particolare Benjamin, assegnando al poeta la funzione di guida nei meandri storico-metropolitani del XIX secolo. L'aspetto più rilevante ai fini dell'inquadramento di questa "teoria" nel pensiero crociano riguarda l'assoluta estraneità di Baudelaire a quel fenomeno estetico, ma soprattutto etico, che nelle pagine di Croce è spesso chiamato "decandentismo" e che, anche allo scopo di evitare appiattimenti sul solo movimento letterario, sarebbe più opportuno definire "cultura della decadenza". Baudelaire non è l'«*Empire à la fin de la décadence*», nel modo in cui Verlaine definiva se stesso; eppure è, come ha scritto una volta Gianfranco Contini a proposito di Croce,

[54] Ivi, p. 249.
[55] Ivi, p. 250.

“castigatore” e “tributario” di questa cultura. A tal proposito è interessante esaminare gli scritti in cui meglio si disegna la polemica crociana contro questo clima intellettuale, che è, si ribadisce, una polemica culturale ed etico-politica, prima ancora che estetica.

La decadenza è per Croce una vera e propria “malattia spirituale”. Le pagine che il filosofo dedica all’idea di romanticismo nella *Storia d’Europa* sono in tal senso paradigmatiche e si inscrivono nel quadro della diagnosi della storia europea elaborata nei primi anni Trenta. C’è da dire che il volume della cosiddetta “storiografia etico-politica” precedente la *Storia d’Europa* era stato la *Storia dell’età barocca in Italia*, uscito nel ’29, libro nel quale, riprendendo i suoi lunghi studi sul Seicento, Croce era tornato anche su una categoria storiografica da lui già molto discussa, appunto quella di “decadenza”. Tra tutte le “storie” di Croce si può dire, con qualche licenza, che quella del barocco è la sua unica “storia di una decadenza”. Perché tuttavia l’analisi della decadenza, ammessa storiograficamente da Croce nella sua variante relativa e mai assoluta, non si tramuti in una “storia negativa”, le prime parole dedicate al romanticismo europeo del diciannovesimo secolo aprono una nota e ideale distinzione tra un «romanticismo […] teoretico e speculativo» e un «romanticismo in campo pratico, sentimentale e morale», più avanti stigmatizzato come «malattia morale» e autentico «“male del secolo”»[56]. Il primo, malgrado alcuni impeti irrazionalistici ed errori concettuali (come le filosofie della storia e della natura), reagisce all’accademismo e all’intellettualismo della stagione illuministica e tiene a battesimo l’estetica, riconosce diritto all’esistenza della «spontaneità», della «passione», dell’«individualità» in ambito etico e storico e perciò «risplende di verità» e non può essere «mai abbassato ad infermità, a debolezza e a insania». Il secondo, invece, «ha preso subito questo sembiante morboso […] e si è sempre avvertita la necessità di medicarlo e procurarne la guarigione»[57]. L’inquietudine che attraversa la “malattia morale” qui delineata risulta inefficace dal punto di vista pratico e civile perché incapace di collocare una nuova fede sul seggio lasciato

[56] B. CROCE, *Storia d’Europa nel secolo decimonono*, op. cit., pp. 57 e 60.
[57] Ivi, p. 59.

vacante dalle religioni tradizionali. Si vagheggiano allora non rivoluzioni ma restaurazioni, cioè antistorici ritorni alla natura e alla semplicità del vivere, «alla trascendenza religiosa» nelle forme del cattolicesimo, del paganesimo, del panteismo, del magismo e del misticismo orientale; in quelli meno «metafisicamente o sacerdotalmente disposti» e «più eroticamente intonati» prende forma la già condannata «religione romantica dell'amore» che tenta di affidare all'eros sensualizzato e a fragili creature femminili virtù salvifiche e divine[58]. La forma più insidiosa di questi vagheggiati recuperi del passato è per Croce la «"politica romantica"», che si manifesta come «religione del medioevo» prima, e poi via via come «religione della stirpe e della gente»[59]. E qui si giunge a un punto d'arrivo che congiunge la storia europea dell'Ottocento al presente, verso il quale si indirizzano tutte le preoccupazioni del filosofo e nel quale trova senso la genesi dell'Europa libera qui descritta nelle sue anime o, meglio, come dice il realista Croce, «forze». La «perversione» romantica e le sue conseguenze soprattutto in ambito etico-politico, costituiscono

> un pericolo che, nella sua essenzialità morale, è di tutti i tempi, ma che nella società moderna prende particolare consistenza e, con la grandezza e complessità di essa, si dilata, e, col crescere dei suoi contrasti, e col diminuire della loro nobiltà, acquista più maligna natura. Più tardi, infatti, si allargò nell'arte, nel pensiero, negli affetti, nei costumi, nella politica nazionale e internazionale; e, fatto più evidente e mostruoso, ricevette, e sovente se ne fregiò, il nome di «decadentismo», che non è poi altro che il vecchio romanticismo morale, esasperato e imbruttito, e di quello ripete i motivi fondamentali applicandoli a materia meno degna e tenendo maniere meno elette[60].

Il "decadentismo" è per Croce molto più che genericamente un movimento artistico e letterario: è espressione di una "cultura", incardinata sull'acritica celebrazione della decadenza dei tempi moderni per la quale cerca vie di fuga dal presente e dal moderno non nell'azione e nella progettualità del futuro quanto nella

[58] Ivi, pp. 62-64.
[59] Ivi, pp. 65-66.
[60] Ivi, p. 69.

«nostalgia restauratrice»[61] del passato. È estrema propaggine di una predisposizione dell'anima europea, perciò ritornante, e rientra con ogni diritto nell'insieme dei fenomeni post-romantici di ordine pratico-politico dei primi decenni del Novecento. In questo contesto è da inscriversi anche il giudizio crociano sullo "storicismo decadentistico", come forma di "romanticismo pratico" applicato alla storia. Nel saggio dei primi anni Quaranta, confluito poi nei *Discorsi di varia filosofia* che confermano la diagnosi già «delineata della cultura e della civiltà dell'Occidente nella *Storia d'Europa nel secolo decimonono*»[62], Croce si accanisce in modo particolare su Proust, considerato erede della «misostorica tradizione cartesiana e francese»[63]. Il punto dirimente riguarda tuttavia non tanto il valore letterario dell'opera quanto l'idea di temporalità storica che soggiace alla *Recherche*. La riattivazione proustiana della storia, più che far leva su «un bisogno morale», e dunque su una precisa "intenzionalità" pratica dello storico – principio sostenuto invece da Croce sia in *Teoria e storia della storiografia* sia nella *Storia come pensiero e come azione* – si fonda sull'"involontarietà della memoria" che sfugge al controllo dello storico e si abbandona interamente a «un sentimento di commisto piacere e dolore, che risveglia una sequela d'immagini conformi»[64]. Le "obbligazioni contratte in una vita anteriore" mortificano il dramma della libertà dell'uomo che lotta per la propria autocreazione e finisce invece schiavo di «servitù […] oppressione […] accasciamento»[65]. Lo "storicismo decadentistico", ovvero l'antistoricismo[66] sottostante la "cultura della decadenza" qui delineata, trasforma l'«alta matrona com'è la storia, educatrice con la severità del pensiero alla severità dell'azione» in «una sorta di donnetta impudica, procuratrice di rare e squisite commozioni ai nervi ammalati»[67]. Ha, per chiudere, una

---

[61] Ivi, p. 68.
[62] G. SASSO, *Nota* a B. CROCE, *Discorsi di varia filosofia*, op. cit., vol. II, pp. 573-89, in part. p. 579. Si vedano, dello stesso autore, *L'estetica' di Benedetto Croce*, in ID., *Filosofia e idealismo. I. Benedetto Croce*, Napoli, Bibliopolis, 1994, pp. 217-72, in part. pp. 222-23; *Sul concetto crociano di letteratura*, ivi, pp. 417-40, in part. pp. 422 e sgg.
[63] B. CROCE, *Un caso di storicismo decadentistico*, in ID., *Discorsi di varia filosofia*, op. cit., vol. II, p. 431.
[64] Ivi, p. 428.
[65] Ivi, pp. 429-30.
[66] Su questo punto occorre riferirsi al testo oxoniense del 1930 *Antistoricismo*, in B. CROCE, *Ultimi saggi*, op. cit., pp. 233-44.
[67] B. CROCE, *Un caso di storicismo decadentistico*, op. cit., p. 433.

colpa non emendabile: la resa "patologica" dell'arte che «non è malattia perché sanità, e non è decadenza perché è ragione di vita e di maggiore umanità»[68].

Nell'ottobre del 1933 Croce tiene a Oxford un noto discorso sulla "difesa della poesia", traendo ispirazione dalla *Defence of Poetry* di Shelley, ma ampliando la discussione, sino a fornire nell'insieme il suo contributo alle proposte, avanzate dal Settecento in poi, da Schiller in particolare, in merito all'"educazione estetica dell'umanità". Può la poesia essere «apportatrice di salute» di fronte alla «rozzezza» e «barbarie» del presente? In «una società così tecnicamente perfezionata e così rozza spiritualmente», può la poesia "curare" il disagio dei tempi storici che degenerano in catastrofe?[69] Non è un caso che nel testo ricorrano numerose metafore cliniche, che, come già testimoniato dalla *Storia d'Europa*, amplificano l'apprensione di Croce per l'attualità, nella convinzione che una "malattia spirituale" avvinca il tempo storico e lo marchi di "decadenza". Il filosofo non propone soluzioni intellettualistiche e dunque un'"estetitizzazione" di questa diagnosi, come fanno a suo dire i "decadenti": egli sa che l'educazione è sempre un processo che coinvolge l'uomo nella sua integralità, e dunque la poesia non sarà la risposta a problemi di natura etico-politica che essa non ha generato e che pertanto non può guarire. Nemmeno occhieggia alla soluzione in chiave mistica e a lui contemporanea del "pensiero poetante". Riconosce però, anticipando la nota distinzione che si legge poi nella *Poesia* tra la "poesia come opera di verità" e la "letteratura come opera di civiltà", una funzione civile all'"educazione estetica", in quanto "sostegno" e "rinvigorimento" delle «forze superiori su quelle inferiori dell'uomo»[70].

Si può invocare la poesia

per la rigenerazione e il rinfrescamento e il rinvigorimento spirituale delle umane società, ma sempre secondo l'esser suo, e non già come tale che possa sostituire o generare di per sé le altre forze, capacità e attitudini umane; e, insomma, come una sola delle vie che conducono a quell'unico effetto. Anche altre vie vi conducono: quelle del pensiero e della filosofia e della religione, del sentimento morale e dell'opera

[68] B. CROCE, *Vita intellettuale-morale e poesia*, in ID., *Discorsi di varia filosofia*, op. cit., vol. II, p. 381.
[69] B. CROCE, *Difesa della poesia*, op. cit., pp. 67 e 66.
[70] Ivi, p. 72.

politica, e perfino le vie dell'attività che attende alla produzione dei beni economici e che, seriamente esercitata, è portata a risalire all'universale di cui è specificazione e senza di cui le verrebbe meno l'interno vigore, l'entusiasmo e la costanza[71].

La poesia autentica per Croce mantiene fermo il suo carattere di "purezza": esiste cioè un'autonomia del discorso poetico o, come egli scrive, dell'"espressione poetica", che non può essere inquinata e soverchiata dall'impoetico. Il male diagnosticato ancora una volta da Croce in queste righe è la cosiddetta «nuova poesia […] "lussurioso-mistica"» che consiste

nell'unire un libidinoso godimento con l'equivoco sentimento che in quella libidine si attinga il misterioso fondo dell'universo e si raggiunga una specie di estasi beatifica. È un'idea della poesia e dell'arte che, per vie riposte, si connette con quel che si dice «decadentismo» e che si manifesta per l'appunto col cancellare la distinzione tra materia e forma, tra sensibile e ideale, tra voluttà e moralità, e col dare alla voluttà l'impronta della moralità, alla sensualità quella dell'idealità, alla materia bruta pregio di forma, e nell'abbondarsi per tal modo a una tregenda nella quale il diavolo tiene le parti di Dio ed è adorato come Dio[72].

A questa sorta di Valpurga della poesia, alla generale "cultura della decadenza", non appartiene il Baudelaire di Croce, che si mantiene, seppur esistenzialmente in bilico, in classico equilibrio tra le nuove ragioni della modernità e le antiche esigenze di forma. Una pagina aneddotica di Roberto Calasso illustra perfettamente questa inspiegabile conciliazione e il significato per molti versi indecifrabile e misterioso della parola "classicità":

Per Baudelaire, la poesia non era un commando della vita, come talvolta sembrerà implicare Rimbaud. E neppure qualcosa di irrespirabile, innanzitutto per se stessa, come talvolta sembra intimare Mallarmé. Per Baudelaire, la poesia occupava più o meno il posto di sempre, come per Orazio o per Racine. Innovazioni nella forma non lo attraevano. Con lui, forse per l'ultima volta, l'alessandrino fu il *medium* universale. Un giorno Aleksander Wat mostrò a Miłosz una poesia di Baudelaire accanto a un sonetto del Cinquecento, senza dire chi erano gli autori. «Era difficile indovinare» ricorda Miłosz. Tutto questo non spiega – e rende

[71] Ivi, p. 78.
[72] Ivi, p. 73.

più difficile spiegare – perché la sua parola fosse un po' più penetrante delle altre, più pronta ad annidarsi nei cunicoli della memoria, per un puro fatto di sensibilità, a cui si aggiungeva – elemento decisivo – che quella parola proveniva da qualcuno che poteva dire di sé: «Ho passato la vita intera a imparare a costruire frasi»[73].

*Rosalia Peluso*

[73] R. CALASSO, *La folie Baudelaire*, op. cit., p. 285.

# *Il concetto di "Spirito" in Benedetto Croce*

Il concetto crociano di "Spirito" non ha nulla a che vedere né con quello di "Spirito" della filosofia hegeliana né con lo spiritualismo che si sviluppò in Francia e in Italia tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento, come opposizione alle "aberrazioni" delle teorie positivistiche. Né ha nulla a che vedere con il concetto di "Spirito" dell'attualismo gentiliano. Infatti, la riflessione filosofica di Croce sullo Spirito, che nelle sue opere troviamo scritto sia con la maiuscola sia con la minuscola ma che indica la medesima cosa, presenta tratti talmente originali che impediscono di far coincidere tale concetto con quello esposto in precedenza nella storia delle idee.

## *1. Partendo da Hegel*

Il concetto di "Spirito" è legato strettamente al misticismo tedesco della Germania medievale e rinascimentale. In Eckhart, Silesius e Böhme lo Spirito, seguendo la tradizione cristiana, è Dio; ma Spirito è anche l'uomo, il quale deve riscoprirsi come tale al fine di ricongiungersi nuovamente con il divino. Questa tradizione viene recepita e ripensata da Hegel. Il filosofo di Stoccarda distingue Dio, lo Spirito infinito, lo Spirito assoluto, contenuto della religione cristiana, dallo spirito finito, l'uomo. Egli scrive:

> Lo spirito assoluto è *identità* che è altrettanto eternamente in sé, quanto deve tornare ed è tornata in sé [*Der absolute Geist ist eben so ewig in sich seyende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität*]; è l'unica e universale *sostanza* come sostanza spirituale, la partizione (giudizio) *in sé e in un sapere, pel quale* essa è come sostanza [*die Eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urtheil in sich und ein Wissen, für welches sie als solche ist*][1].

[1] G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], hrsg. von W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, in *Hauptwerke in sechs Bänden*, Hamburg, Felix Meiner, 2015, Band 6; *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. di B. Croce, con intr. di C. Cesa, Bari, Laterza, 2009, par. 554, p. 537.

Dio, lo Spirito assoluto, è identità eterna con sé, ma un'identità che, al contempo, mantenendosi identica con sé nella distinzione (produzione del mondo e *Menschwerdung*), deve ritornare al "Primo originario", l'Idea assoluta, attraverso la mediazione con sé. In quanto Sostanza unica e universale, l'Assoluto è Spirito, Soggetto, il quale si particolarizza nel Giudizio (*Urtheil*), la creazione del mondo (par. 568), sino alla "partizione" più estrema: la finitezza e la morte (Cristo, par. 569). Il Giudizio è necessario alla vita dello Spirito assoluto, altrimenti avremmo solo un Dio astratto. Nella prima partizione, lo Spirito assoluto è «nel momento della *particolarità* del giudizio [*Im Momente der Besonderheit aber des Urtheil*]», «e il suo movimento è la creazione del *mondo fenomenico*, è il rompersi del momento eterno della mediazione», dell'unico figlio, nel contrasto indipendente, «costituito, da un lato, dal cielo e dalla terra, dalla natura elementare e concreta; e, dall'altro lato, dallo spirito come quello che sta *in relazione* con tale natura, e quindi dallo spirito *finito* [*somit des endlichen Geistes*]»[2]. Nella seconda partizione, Dio si fa, diviene «autocoscienza *individuale* [*zum einzelnen Selbstbewußtseyn verwirklicht*]». Questa «esistenza immediata, e quindi sensibile, dell'assolutamente concreto, si pone nel giudizio, e muore nel dolore, della *negatività*, nella quale, come soggettività infinita, lo spirito è identico con sé [*aber ferner diese unmittelbare und damit sinnliche Existenz des absolut Konkreten sich in das Urtheil setzend und in den Schmerz der Negativität ersterbend, in welcher es als unendliche Subjektivität identisch mit sich*]»; e «da essa, come *ritorno assoluto* e unità universale dell'essenzialità universale e individuale, è diventato *per sé*: — è l'idea dello spirito eterno, ma *vivente* e presente nel mondo [*aus derselben als absolute Rückkehr und allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit für sich geworden ist, — die Idee des als ewigen aber lebendigen, und in der Welt gegenwärtigen Geistes*]». Solo così lo Spirito assoluto si realizza pienamente con se stesso ed è unito allo spirito finito, attuandosi «come insidente nell'autocoscienza». Questo dispiegamento è l'«indivisibile connessione con se stesso dello spirito universale, semplice ed eterno

[2] Ivi, par. 568, pp. 547-48.

[*als ein untrennbarer Zusammenhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geist es in sich selbst*]»[3]. Lo Spirito infinito ed eterno è immanente e trascendente al tempo stesso. Immanente perché è nella storia e, attraverso questa, fonda il suo regno spirituale; trascendente perché alla fine del suo processo, Dio, lo Spirito assoluto, coincide perfettamente con l'originaria Idea assoluta, arricchita dalla concretezza delle sue manifestazioni.

L'uomo, lo spirito finito, ha in comune con Dio l'essere spirito, che nella sfera del culto è la *condicio sine qua non* dell'unione mistica.

Spirito – afferma Hegel – siamo noi stessi, e siamo tali solo presso noi stessi, se sappiamo dello spirito. Se, però, lo spirito sembra essere anche il più prossimo, giacché non vi è assolutamente alcuna separazione da noi, pur tuttavia esso non è quantomeno l'oggetto più prossimo che si offre alla considerazione. Lo spirito finito sta tra due mondi, uno, dal lato della natura, è il corporeo, ed è separato da quella – dall'altro lato è l'infinito, l'assoluto. – Nel suo rapporto con Dio l'uomo è spirito, spirituale, finito nella connessione con la natura. Questi due oggetti sono i primi oggetti della sua considerazione in quanto suo stesso spirito[4].

Essere spirito per Hegel vuol dire lottare. È un continuo agonismo, una tensione che permette allo spirito di non cadere nel suo contrario: la natura.

### *2. Lo Spirito come attività*

L'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902) è il testo di fondazione della «Filosofia dello spirito», anzi di quella che inizialmente il filosofo designò quale «Filosofia come scienza dello spirito», che doveva rappresentare la versione fondamentale, e per certi aspetti anche definitiva, del suo pensiero. La «condizione mentale», il percorso di Croce al momento della composizione dell'*Estetica*, come egli stesso racconta nel *Contributo alla critica di me stesso* (1915), era di «idealista desanctisiano in estetica, di herbartiano nella

[3] Ivi, parr. 569-71, pp. 548-50.
[4] G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. 13. *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827-28. Nachgeschrieben von J. E. Erdmann und F. Walter*, hrsg. von F. Hespe und B. Tuschling, Hamburg, Meiner, 1994; *Lezioni sulla filosofia dello spirito*, a cura di R. Bonito Oliva, Milano, Guerini e Associati, 2000, p. 92.

morale e in genere nella concezione dei valori, di antihegeliano e di antimetafisico nella storia e nella generale concezione del mondo, di naturalista o intellettualista nella gnoseologia». Solo in seguito e «la prima volta attraverso il marxismo e il materialismo», sarebbe sopraggiunto Hegel, «accettato con cautela critica», ma apprezzato, avvertendo «quanta concretezza storica fosse, pur in mezzo a tanti arbitrii e artifizi, nella filosofia hegeliana». Il marxismo aveva, invece, cercato di espungere ogni residuo di astratto apriorismo, sia di «filosofia della storia» sia di più recente «evoluzionismo», difendendo «il valore dell'etica kantiana» e non prestando «fede al mistero della struttura o Economia, travestimento dell'Idea, che opererebbe sotto la coscienza, e della soprastruttura e coscienza, che sarebbe mero fenomeno di superficie». In seguito, «in modo più diretto» lo avrebbero avvicinato a Hegel «l'amicizia e la collaborazione col Gentile». Però, soltanto «nell'aspro travaglio» della composizione dell'*Estetica*, Croce superò «il naturalismo e lo herbartismo» che ancora lo «legavano»[5].

Nell'*Estetica*, il concetto di "Spirito" è ancora in embrione. Il primo luogo, Croce definisce kantianamente lo Spirito come *noumeno*, come

> l'intuizione estetica conosce il fenomeno o la natura, e il concetto filosofico, il noumeno o lo spirito, così l'attività economica vuole il fenomeno o la natura, e quella morale il noumeno o lo spirito. Lo spirito che vuole sé stesso, il vero sé stesso, l'universale ch'è nello spirito empirico e finito[6].

In secondo luogo, Croce definisce lo Spirito come "incarnato" nell'Estetica, nella Logica, nella Morale e nell'Economia, che sono le quattro forme dell'attività umana. Lo Spirito è dunque *attività*. Nella «Filosofia dello spirito», scrive Croce,

[5] B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 2000, pp. 53-56.
[6] B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1990, p. 77.

lo spirito è concepito, dunque, come percorrente quattro momenti o gradi, disposti in modo che l'attività teoretica stia alla pratica come il primo grado teoretico sta al secondo teoretico e il primo pratico al secondo pratico. I quattro momenti s'implicano regressivamente per la loro concretezza: il concetto non può stare senza l'espressione, l'utile senza l'una e l'altro, e la moralità senza i tre gradi che precedono. Se soltanto il fatto estetico è, in certo senso, indipendente, e gli altri sono più o meno dipendenti, il meno spetta al pensiero logico e il più alla volontà morale. L'intenzione morale opera su date basi teoretiche, dalle quali non può prescindere, salvo che non si voglia ammettere quell'assurdo pratico, ch'è la gesuitica direzione d'intenzione, in cui si finge a sé stesso di non sapere ciò che si sa troppo bene[7].

Tale attività sarà esposta magistralmente dal filosofo nella *Logica come scienza del concetto puro* (1909). Nella *Logica*, lo Spirito è la *matrice universale*, è la *Forma* imprescindibile dei modi dell'attività umana. Tra le forme, o momenti dello Spirito, non v'è una relazione di contraddizione o di opposizione, e nemmeno un'opposizione-superamento (*Aufheben*) alla maniera di Hegel. Tale relazione, che Croce definisce "nesso dei distinti", è quella, circolare, di reciproca autonomia e complementarietà, di condizionamento reciproco, arricchimento, eludersi e colludersi. Nella *Logica come scienza del concetto puro*, Croce scrive:

Ma la teoria dei concetti distinti e della loro unità sembra presentare ancora qualcosa d'irrazionale. Se è vero che i distinti costituiscono una storia ideale o una serie di gradi, è anche vero che, in questa storia e serie, c'è un *primo* e c'è un *ultimo*, il concetto *a*, che apre la serie, e poniamo il concetto *d*, che la chiude. Ora, perché il concetto sia unità nella distinzione e si possa comparare a un organismo, è necessario che esso non abbia altro cominciamento che sé stesso e che nessuno dei suoi singoli termini distinti sia cominciamento assoluto. Nell'organismo, infatti, nessun membro ha priorità sugli altri, e ciascuno è reciprocamente primo ed ultimo. Ma il vero è che il simbolo della *serie lineare* è inadeguato al concetto, al quale meglio conviene il *circolo*, in cui *a* e *d* fungono, a volta a volta, da primo e da ultimo. I concetti distinti sono, in quanto storia ideale eterna, un eterno corso e ricorso, in cui da *d* risorge *a*, *b*, *c*, *d*, senza possibilità di arresto o di tregua, e in cui ciascuno, sia *a*, o *b*, o *c*, o *d*, pur non potendo cangiare ufficio e posto, è designabile, a volta a volta, come primo o come ultimo. A mo' d'esempio, nella Filosofia dello spirito si può dire con pari ragione o torto che il fine o termine finale dello spirito sia il conoscere o l'operare, l'arte o la filosofia; perché in realtà, nessuna di queste forme in particolare, ma solamente la totalità di esse è il fine, ossia solo lo Spirito, è il fine dello Spirito[8].

---

[7] Ivi, p. 78. È evidente, almeno in questa fase del pensiero crociano, l'influenza del Kant della terza critica. «Lo spirito [*Geist*] è il principio animatore dell'uomo» (I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in ID., *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 2014, par. 57, p. 550). Anche in precedenza, nella terza critica, Kant scrive: «Spirito (*Geist*), nel significato estetico, è il principio vivificante dell'animo (*Gemüthe*). Ma ciò con cui questo principio vivifica l'anima, la materia di cui si serve, è ciò che conferisce uno slancio armonico alle facoltà dell'animo, dando il via ad un gioco che si mantiene da sé e che di per sé fortifica le facoltà stesse da cui risulta» (I. KANT, *Critica del giudizio*, trad. di A. Gargiulo, rev. di V. Verra, intr. di P. D'Angelo, Roma-Bari, Laterza, 2015, par. 49, p. 305. La traduzione è stata modificata).

[8] B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, 2 voll., a cura di G. Sasso, Napoli, Bibliopolis, 1996,

L'unità è distinzione, anzi l'una e l'altra sono entrambe necessarie,

e – scrive Croce – che le distinzioni del concetto non importano negazione del concetto, e nemmeno qualcosa che cada fuori del concetto, ma solo il concetto stesso inteso nella sua verità, l'*uno-distinto*: uno solamente perché distinto, e distinto solamente perché uno. L'unità e la distinzione sono correlative, epperò inseparabili[9].

A differenza dei distinti, gli opposti «sono il concetto stesso, e perciò i distinti stessi, ciascuno di essi in sé, in quanto determinazione del concetto e in quanto concepito nella sua realtà concreta»[10]. Croce esemplifica ciò attraverso il riferimento al mito cristiano, e scrive: «Ma ciascuno ha in sé il male, perché ha in sé il bene; Satana non è una creatura estranea a Dio, e neppure il ministro di Dio, Satana, ma Dio stesso. Se Dio non avesse Satana in sé, sarebbe un cibo senza sale, un ideale astratto, un semplice dover essere che non è, e perciò impotente e inutile»[11]. L'opposizione è necessaria alla vita e, senza di essa, non ci sarebbe nessuna vita, nessuna storia. Il nostro stesso pensiero

in quanto anch'esso è vita (quella vita che è pensiero, e perciò vita della vita, ed anch'esso realtà (quella realtà che è pensiero, e perciò realtà della realtà), ha in sé l'opposizione; e per questa ragione è insieme *affermazione* e *negazione*; non afferma se non negando e non nega se non affermando. Ma non afferma e nega se non distinguendo, perché pensiero è distinzione; e distinguere non si può (distinguere veramente, non già separare a un dipresso, come si usa negli pseudoconcetti) se non unificando[12].

---

vol. I, p. 80. Hegel, invece, secondo Croce, aveva dato al movimento dello Spirito la forma della "cuspide", visto che lo Spirito muoveva da un gradino più basso verso la maggiore perfezione, giungendo solo al termine alla sua vera forma assoluta. Nel *Carattere e significato della nuova filosofia dello spirito*, Croce scrive: «dall'arte che è una religiosità insufficiente, e dalla religione rivelata, che per altro verso è insufficiente, alla religiosità finalmente perfetta che è la filosofia e in cui lo spirito si acqueta, perché ormai sul mondo che non è più da fare perché è stato fatto, si leva l'uccello di Minerva, la mente che lo intende a pieno» (B. CROCE, *Carattere e significato della nuova filosofia dello spirito*, in ID., *Filosofia e storiografia*, a cura di S. Maschietti, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 36).

[9] B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, op. cit., vol. I, p. 75.

[10] Ivi, p. 87.

[11] Ivi, p. 88.

[12] *Ibidem*.

Seguendo questo ragionamento, il vero significato del principio di identità (A=A) e di contradizione (A non è B) consiste nel fatto che «la legge del pensiero è legge di unità e distinzione, e perciò che essa si esprime nella doppia formola: che A è A (unità), e che A non è B (distinzione): la quale doppia formola è per l'appunto ciò che si chiama legge o *principio d'identità e contradizione*»[13]. La dialettica di opposizione, dunque, è solo all'interno di ciascuna delle forme o momenti dello Spirito: tra il bello e il brutto, il vero e il falso, il bene e il male, l'utile e il disutile, con tutte le loro possibili implicazioni (essere-non essere, vita-morte, piacere-dolore ecc.). Infine, a differenza di Hegel, la positività della vita dello Spirito, dell'attività e del processo spirituale è sempre in ciascun momento dello Spirito, e non hegelianamente alla fine del processo. Con la teoria della circolarità dello Spirito, Croce supera definitivamente Hegel, perché tale circolarità garantisce la storicità delle diverse forme spirituali senza negare quell'unità propria dello Spirito, per poi salvarne la distinzione senza ridurlo alla vuota identità.

Lo Spirito è l'universalità che ha dentro se stessa la possibilità e la capacità di porsi come individualità ed esistenza. Questa è la sintesi a priori: «La sintesi a priori – scrive Croce nella *Logica* – è delle forme tutte dello Spirito, perché lo Spirito, considerato in genere, è nient'altro che sintesi a priori; e questa si esplica nell'attività estetica, e nella pratica, non meno che in quella logica»[14]. Croce distingue la sintesi a priori in genere, ovvero l'attività spirituale non astratta ma concreta, dalla forma particolare, ovvero la sintesi a priori logica, unione della definizione dell'essenza dello Spirito (giudizio definitorio) e della sintesi dei distinti (giudizio individuale). Si tratta di un'attività spirituale

non astratta ma concreta, cioè lo spirito stesso, il quale è a sé medesimo sola condizione e da sé medesimo solamente condizionato. La sintesi a priori, che è costituita dalla coincidenza o identità del giudizio definitorio col giudizio individuale, non è, dunque, sintesi a priori in genere, ma una forma particolare, sintesi a priori logica[15].

[13] Ivi, p. 87.
[14] Ivi, p. 167.
[15] Ivi, p. 168.

Nella sua riflessione Croce ha riveduto la sintesi priori di Kant, suo vero scopritore ma, nello stesso tempo, non consapevole della potenza della sua scoperta, coniugandola con la riflessione hegeliana. La sintesi a priori è alla base dell'identità crociana di filosofia e storia.

Filosofia e storia non sono già due forme, sibbene una forma sola, e non si condizionano a vicenda, ma addirittura s'identificano. La sintesi a priori, che è la concretezza del giudizio individuale e della definizione, è insieme la concretezza della filosofia e della storia; è il pensiero, creando sé stesso, qualifica l'intuizione e crea la storia. Né la storia precede la filosofia né la filosofia la storia: l'una e l'altra nascono a un parto. E, se alcuna precedenza o primato si vuole accordare alla filosofia, si può solamente nel senso che l'unica forma, la filosofia-storia, prende il suo carattere, e merita perciò di togliere il nome, non già dall'intuizione ma da ciò che trasfigura l'intuizione: dal pensiero e dalla filosofia[16].

Il giudizio individuale altro non è che la storia stessa dello Spirito, mentre il giudizio definitorio sono le Categorie, attraverso cui lo Spirito, mentre si distingue nella sua eterna attività circolare, si definisce. Infatti, «il sorgere del concetto trasfigura le rappresentazioni su cui sorge e le fa *altre* da quelle che prima erano; da indiscriminate discriminate, da fantastiche logiche, da chiare ma indistinte (come si diceva un tempo), chiare e distinte»[17]; per poi concludere, che in «forza del concetto si fa, insomma, di quelle rappresentazioni un *giudizio*»[18]. Se Hegel aveva preferito e legittimato il sillogismo per il movimento e la concrezione della verità, per Croce, invece, le eterne Categorie dello Spirito universale s'incarnano nel giudizio che il Croce più maturo definirà "storico". Nella *Storia come pensiero e come azione* (1938), che «nella rinnovata filosofia crociana dello spirito», che dal '39 in poi Croce definirà come "Storicismo assoluto", «equivaleva insieme alla *Logica* e a *Teoria e storia della storiografia*»[19], Croce scrive:

[16] Ivi, p. 232.
[17] Ivi, p. 122.
[18] *Ibidem.*
[19] G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 404.

Al giudizio, all'atto conoscitivo, al pensiero storico, che si esprime tutto nella formula *s* è *p*, ovvero *i* è *u*, segnante il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza, dall'intuizione alla riflessione, dall'immagine al concetto, si aggiunge, stringendoglisi dappresso, un atto classificatorio, che è indirizzato, come sappiamo, a procurare il possesso di quel giudizio, ossia a renderlo più agevolmente rievocabile e comunicabile a noi stessi e agli altri. Ben si avverte questa differenza e distinzione tra il momento in cui balena la verità (la luce della verità è sempre un balenio o folgorio), e l'altro in cui si lavora a fissare quella luce, mercé di rapporti estrinseci, di determinazioni generali, di analogie e simili: il che è stato più volte teorizzato come differenza tra il pensare e il parlare, ma inesattamente, perché l'atto primitivo del pensiero è già un parlare e anima tutto il parlare che da esso si svolge, e l'altro che lo segue e accompagna e bensì anch'esso un parlare, ma, appunto, un parlare di classificazioni[20].

In questa celebre pagina Croce ripropone nuovamente la distinzione tra il carattere astratto dell'intelletto e quello speculativo della ragione. Nel giudizio storico abbiamo l'atto di concrezione dell'Universale, della Categoria e, per Croce, «ogni giudizio è giudizio storico, o storia senz'altro»[21]. Il soggetto, l'individuale, «il fatto – come scrive Croce – quale che esso sia, che si giudica, è sempre un fatto storico, un diveniente, un processo in corso, perché fatti immobili non si trovano né si concepiscono nel mondo della realtà»[22]. Il soggetto, però, non riuscirà mai a pareggiare l'infinito, la Categoria. Nell'*Avvertenza* Croce dice «di essersi affacciato al profondo laborioso "regno delle Madri"»[23], immagine faustiana che simboleggia il regno delle eterne fattrici della storia: le Categorie. Il Bello, il Vero, il Buono e l'Utile o Vitale, sono categorie eterne, ma storici sono sempre i concetti che, via via, ci formiamo di quelle, e solo questi concetti sono soggetti al mutamento:

[20] B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, a cura di M. Conforti e con una nota al testo di G. Sasso, Napoli, Bibliopolis, 2002, p. 257.

[21] Ivi, p. 26. Nel giudizio è tutto il concetto a incarnarsi, mai un pezzo. Il concetto in quanto distinto in universalità, particolarità, singolarità. L'«universalità non significa altro se non che il concetto distinto è tutt'insieme il concetto unico, del quale è distinzione, e che dalle sue distinzioni è costituito; particolarità, che il concetto distinto è in una determinata relazione con un altro concetto distinto; e singolarità, che esso, in questa particolarità e in quella universalità, è insieme sé stesso. Onde il concetto distinto è sempre singolare, e perciò universale e particolare; e il concetto universale sarebbe astratto, se non fosse insieme particolare e singolare. In ogni concetto c'è tutto il concetto, e perciò gli altri concetti tutti; ma esso è, pur tuttavia, quel determinato concetto. Per es., la bellezza è spirito (universalità), spirito teoretico (particolarità), spirito intuitivo (singolarità); ossia tutto lo spirito in quanto intuizione» (B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, op. cit., vol. I, p. 79). Tale riflessione è alla base del predicato di esistenza nella *Logica*.

[22] B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., p. 26.

[23] Ivi, *Avvertenza*.

Senonché la distinzione delle categorie non ha niente da vedere con una loro supposta trascendenza di contro al giudizio, perché si compie dentro al giudizio stesso, per virtù del giudizio, come sua attuazione, non potendosi giudicare se non distinguendo, distinguendo *a* per la sua qualità da *b* per la sua qualità, cioè secondo categorie. Quale mai giudizio sarebbe quello che non qualificasse l'atto *a* come atto di verità, l'atto *b* come atto di bellezza, l'atto *c* come atto di accorgimento politico, l'atto *d* come di sacrificio morale, e via distinguendo, e si restringesse a porre intuitivamente diversi *a*, *b*, *c*, ecc., il che, se basta alla fantasia, non basta al pensiero? Né le categorie cangiano, e neppure di quel cangiamento che si chiama arricchimento, essendo esse le operatrici dei cangiamenti: ché, se il principio del cangiamento cangiasse esso stesso, il moto si arresterebbe. Quelli che cangiano e si arricchiscono sono non le eterne categorie, ma i nostri concetti delle categorie, che includono in sé via via tutte le nuove esperienze mentali, per modo che il nostro concetto, poniamo dell'atto logico, è di gran lunga più ammaliziato e più armato che non fosse quello di Socrate o di Aristotele, e nondimeno questi concetti, più poveri o più ricchi, non sarebbero concetti dell'atto logico, se la categoria «logicità» non fosse costante e ritrovabile in essi tutti[24].

Con la loro incarnazione nel giudizio storico, le categorie sono anche sottratte a una possibile speculazione filosofica che miri a pensare le forme senza il fatto empirico nel quale s'incarnano. Esse sono *fattrici* e non fattori della storia. La loro incarnazione permette il rischiaramento del passato e, così, la storiografia ci libera dal peso della storia passata. Croce scrive:

In tali guise si passa dalla storiografia, che libera dalla vita vissuta, alla storia vivente, alla storia nuova; e qui le categorie, che formavano i giudizî, operano non più come predicati di soggetti, ma come potenze del fare. Intendiamo del fare nel suo senso più ampio, utile e morale e artistico e poetico, o quale altro sia, inclusovi il fare filosofico o storiografico, la filosofia-storia, che è tutt'insieme storia del pensiero passato e posizione del nuovo, di un nuovo filosofare, che a sua volta trapasserà a oggetto di storiografia[25].

### *3. Lo Spirito come Vita*

Che cos'è lo Spirito Croce lo definirà pienamente soltanto nella *Filosofia della pratica* (1909). Lo Spirito è Realtà: «Servi noi siamo della Realtà, che ci genera e ne sa più di noi; di quella Realtà, che le religioni intravedevano chiamandola Dio, padre e sapienza infinita»[26]. Nella stessa opera, però, poco più avanti, Croce definisce, in maniera più esplicita, il proprio concetto di Spirito:

[24] Ivi, pp. 31-32.
[25] Ivi, p. 45.
[26] B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*, 2 voll., a cura di M. Tarantino e con una nota di G. Sasso, Napoli, Bibliopolis, 1996, vol. I, p. 172.

Lo Spirito, infinita possibilità trapassante in infinita attualità, ha tratto, e trae a ogni istante, il cosmo dal caos, ha raccolto la vita diffusa nella vita concentrata dell'organo, ha effettuato il passaggio dalla vita animale a quella umana, ha creato e crea modi di vita sempre più alti. L'opera dello Spirito non è terminata, né terminerà mai; e il nostro anelare a qualcosa di superiore non è vano. […] Il *mistero* è, per l'appunto, l'*infinità* dello *svolgimento*: se questa non fosse, quel concetto non sorgerebbe nella mente dell'uomo, e neppure sarebbe possibile sforzarlo, come è stato sforzato quando si è voluto introdurlo dove non ha luogo, cioè nella coscienza che l'attività spirituale deve avere, e ha pienissima, di sé medesima, ossia delle sue eterne categorie[27].

Lo Spirito è la possibilità infinita che diviene attualità infinita, è ordine, elevamento dalla vita animale a quella umana; è creazione continua attraverso le sue eterne Categorie. Croce non lo dice in maniera esplicita, ma è evidente che lo Spirito coincida con la Vita: anzi è Vita. Secondo Galasso, questa equivalenza tra Realtà-Spirito-Vita è una

equivalenza, anche se è pensata e presentata come identità, perché solo col termine «Vita» poteva essere indicata quell'organica e inesauribile potenza di attività in cui la Realtà-Spirito si configurava per Croce: ossia, solo con un termine in cui la molteplicità e infinità del reale assuma tutta la concretezza, immediatezza, organicità, determinazione, drammaticità dell'iniziare e fiorire, agire e subire, godere e soffrire, insomma il *pathos* e la ricchezza, che la nozione filosofica di spirito concettualizza in maniera congrua e soddisfacente solo dal punto di vista logico[28].

Lo Spirito-Vita è l'inesauribile fonte di ogni creazione, la *condicio sine qua non* del mondo storico, e di ogni nostro pensare e agire. Croce scrive:

L'infinito, inesauribile dal pensiero dell'individuo, è la Realtà stessa, che crea sempre nuove forme; è la Vita, che è il vero mistero, non perché impenetrabile dal pensiero, ma perché il pensiero la penetra, con potenza pari alla sua, all'infinito. E come ogni attimo, per bello che sia, diventerebbe brutto se si arrestasse, brutta diventerebbe la Vita, se mai indugiasse in una delle sue forme contingenti. E perché la Filosofia, non meno dell'Arte, è condizionata dalla Vita, nessun particolare sistema filosofico può mai chiudere in sé tutto il filosofabile: nessun sistema filosofico è *definitivo*, perché la Vita, essa, non è mai *definitiva*. Un sistema filosofico risolve un gruppo di problemi storicamente dati, e prepara le condizioni per la posizione di altri problemi, cioè di nuovi sistemi. Così è sempre stato, e così sarà sempre. In questo significato la Verità è

[27] Ivi, p. 183.
[28] G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, op. cit., p. 165.

sempre cinta di mistero, ossia è un'ascensione ad altezze sempre crescenti, che non hanno giammai il loro culmine, come non l'ha la Vita[29].

È chiaro, già da tutte queste definizioni, che lo Spirito è, al contempo, immanente e trascendente: immanente nella storia in quanto esso è Storia, eppure non ridotto e appiattito al mero susseguirsi empirico degli eventi, perché lo Spirito, attraverso le sue categorie, è origine e vita di quelli.

### *4. Lo Spirito come Storia*

Nel percorso intellettuale di Croce, la critica a Hegel rappresentò una vera e propria *svolta filosofica*. Nel *Contributo alla critica di me stesso*, egli scrive: «il concetto, al quale pervenni attraverso la critica dello Hegel e la generale revisione della storia della filosofia, fu ribadito nel titolo generale di *Filosofia come scienza dello spirito*, che diedi ai miei tre volumi o trattati di Estetica, Logica e pratica»[30]. Questa Filosofia dello spirito, però,

non è la prosecuzione, ma la totale eversione dello hegelismo. Perché, infatti, essa nega la distinzione di Fenomenologia e Logica; nega non solo le costruzioni dialettiche delle Filosofie della natura e della storia, ma anche quelle della Logica stessa; nega la triade di Logo, Natura e Spirito, ponendo come solo reale lo Spirito, nel quale la natura è nient'altro che un aspetto della spirituale dialettica stessa. Ma se, invece, nello Hegel si dà risalto soprattutto alla vigorosa tendenza verso l'immanenza e la concretezza, e alla concezione di una logica filosofica intrinsecamente diversa da quella del naturalismo, certamente la *Filosofia come scienza dello spirito* riconosce, se non proprio come suo padre (perché padre di lei non può essere, com'è chiaro, che il suo autore medesimo), certo come suo grande antenato lo Hegel, e, più remoto e non meno venerando, il Vico[31].

Proprio nel saggio su Hegel, però, Croce mostra il più grande "debito" nei confronti del filosofo di Stoccarda, scrivendo che:

[29] B. CROCE, *Filosofia della pratica*, op. cit., pp. 397-98.
[30] B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, op. cit., p. 58.
[31] Ivi, p. 59.

Lo spirito è svolgimento, è storia, e perciò essere e non essere insieme, divenire; ma lo spirito *sub specie aeterni*, che la filosofia considera, è *storia ideale eterna*, extratemporaria: è la serie delle forme eterne di quel nascere e morire che, come Hegel diceva, esso stesso non nasce e non muore mai[32].

Lo Spirito è svolgimento e storia. Si tratta di una tesi, chiaramente di stampo hegeliano, che Croce riprenderà anche nell'ultimo volume della Filosofia dello Spirito:

E sarà impossibile – scrive Croce in *Teoria e storia della storiografia* (1917) – intendere mai nulla del processo effettivo del pensare storico se non si muove dal principio che lo spirito stesso è storia, e in ogni suo momento fattore di storia e risultato insieme di tutta la storia anteriore; cosicché lo spirito reca in sé tutta la sua storia, che coincide poi col sé stesso[33].

Croce, inoltre, sottolinea anche la medesima "struttura sostanziale" dello spirito individuale e finito, e dello Spirito universale:

Lo spirito individuale passa dall'arte alla filosofia e ripassa dalla filosofia all'arte, allo stesso modo in cui passa da una forma all'altra dell'arte, o da un problema all'altro della filosofia: cioè, non per contradizioni intrinseche a ciascuna di queste forme nella sua distinzione, ma per la contradizione stessa intrinseca al reale, che è divenire; e lo spirito universale passa da *a* a *b*, e da *b* ad *a*, non per altra necessità che quella della sua eterna natura, che è di essere insieme arte e filosofia, teoria e praxis, o come altro si determini[34].

Si tratta di un ulteriore punto di distacco da Hegel, per il quale, secondo il filosofo, la «teoria dei distinti e teoria degli opposti diventarono per lui tutt'uno»[35].

Se questi sono i presupposti, allora che rapporto c'è tra lo Spirito e le singole individualità? Nella *Filosofia della pratica*, Croce parla di volizione e azione come di

[32] B. CROCE, *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*, 2 voll., a cura di A. Savorelli con una nota al testo di C. Cesa, Napoli, Bibliopolis, 2006, vol. I, pp. 67-68.
[33] B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 2001, pp. 27-28.
[34] B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, op. cit., vol. I, p. 68.
[35] Ivi, p. 69.

«due modi diversi di elaborare una realtà unica, la realtà spirituale»[36]. Le volizioni non si susseguono le une alle altre perché l'individuo è «volitivo e operante, appunto perché rinunzia alla falsa ricchezza dell'infinito o a quella angosciosa della molteplicità e dualità, attenendosi di volta in volta a una volizione sola, che è la volizione corrispettiva alla situazione data»[37]. La situazione data è rappresentata proprio dalla sua storicità. Se con l'attività pratica, la singola volizione, vincendo le altre, permette la coincidenza di volizione e azione, questa però non è l'accadimento.

L'azione – egli scrive – è opera del singolo, l'accadimento è l'opera del Tutto: la volontà è dell'uomo, l'accadimento è di Dio. O, per mettere questa proposizione sotto forma meno immaginosa, la volizione dell'individuo è come il contributo ch'esso reca alla volizione di tutti gli altri enti dell'universo; e l'accadimento è l'insieme di tutte le volizioni, è la risposta a tutte le proposte[38].

La storia è il processo della totalità. In essa le volizioni sono contenute, certo, ma non coincide mai in modo pieno con le volizioni stesse. A un primo impatto, sembra che qui Croce stia cadendo in una riformulata filosofia della storia d'impronta hegeliana. In realtà, le cose non stanno così. Croce utilizza metafore, che possono anche arrivare a dei veri e propri punti iperbolici, ma queste metafore non rappresentano per nulla una ricaduta nella vecchia filosofia della storia. In tutta la riflessione crociana, infatti, c'è sempre la piena consapevolezza della libertà, della responsabilità insita in ogni agire individuale. Lo stesso giovane Croce, già nel 1895, aveva chiuso definitivamente le porte a ogni possibile metafisica della storia: «L'individuo – scriveva – è consapevole che, operando, egli non mira ad altro se non a porre nuovi elementi della realtà universale; e bada che questi elementi siano energici e vitali, senza pascersi della stolta illusione che debbano essere astrattamente i soli, o che da soli producano la realtà»[39]. È la Realtà-Spirito-Vita quella che di volta

[36] B. CROCE, *Filosofia della pratica*, op. cit., vol. I, p. 66.
[37] Ivi, p. 156.
[38] Ivi, p. 68.
[39] B. CROCE, *Intorno alla filosofia della storia*, in ID., *Primi saggi*, Bari, Laterza, 1951, p. 70.

in volta deve essere creata, perché solo la Vita permette al male di non prendere il sopravvento nella storia. Ecco perché Croce scrive:

Con questo indefesso lavoro si viene componendo la trama della Storia, alla quale tutti gl'individui collaborano, ma che non è opera, né può essere nelle intenzioni, di nessuno di essi in particolare, perché ciascuno è intento al suo lavoro particolare e soltanto nel *rem suam agere* gestisce insieme gli affari del Mondo. La storia è l'accadimento, il quale, come si è visto, non si giudica praticamente, perché trascende sempre i punti di vista particolari, che soli rendono possibile l'applicazione del giudizio pratico. Il giudizio della Storia è il fatto stesso della sua esistenza: la razionalità sua è la sua realtà. Questa trama storica, la quale è e non è l'opera degli individui, è l'opera dello Spirito universale, del quale gl'individui sono manifestazioni e strumenti[40].

«Gl'individui sono manifestazioni e strumenti» dello Spirito universale. Questa definizione sembrerebbe all'apparenza una "ricaduta" nella rinnegata filosofia della storia di stampo hegeliano.

Ma in realtà – come scrive Franchini –, a ben considerare le cose, risulta evidente il suo carattere metaforico e iperbolico, che va attenuato e interpretato nel senso che gli individui, come si è accennato, sono le componenti di una totalità e solo in questa accezione è lecito se non debito parlare di una loro sottomissione all'universale, il quale non potrebbe, per principio stesso della dialettica, attuarsi senza gli individui. D'altra parte occorre pur considerare che l'universalità degli individui non è un'entità ipostatica che ad essi si possa aggiungere dall'esterno, ma consiste unicamente in ciò che è più proprio e men peribile, o non peribile, dell'individuo, ossia nell'opera. La quale, a sua volta, non consiste in una finta e astratta universalità, bensì è, come mostrò l'Antoni, sempre e soltanto *opera individua*[41].

In *Teoria e storia della storiografia*, Croce scrive che la storia è «l'opera di quell'individuo veramente reale, che è lo spirito eternamente individuantesi». La storia, dunque, non

[40] B. CROCE, *Filosofia della pratica*, op. cit., vol. I, pp. 181-82.
[41] R. FRANCHINI, *La teoria della storia di Benedetto Croce*, a cura di R. Viti Cavaliere, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995, pp. 63-64.

ha di contro avversario alcuno, ma ogni avversario è insieme suo suddito, vale a dire è uno degli aspetti di quel dialettismo, che compone il suo intimo essere; perciò essa non cerca il suo principio di spiegazione in un particolare atto di pensiero o di volontà, o in un singolo individuo o in una molteplicità d'individui, o in un avvenimento che si collochi come causa sopra altri avvenimenti, o in una collezione di avvenimenti che formi la causa di un singolo avvenimento, ma lo cerca e ripone nel processo stesso, che nasce dal pensiero e al pensiero ritorna, ed è intellegibile dell'autointelligibilità del pensiero, il quale non ha mai uopo di appellarsi a cosa a lui estranea per intendere sé medesimo. La spiegazione della storia diventa tale veramente, perché coincide col suo esplicamento; laddove le spiegazioni per via di cause astratte sono un rompere il processo e uno sforzarsi, ucciso il vivente, a riottenere la vita con l'accostare spazialmente il capo reciso al tronco decapitato[42].

Non una Provvidenza o il Dio trascendente guidano la storia, ma lo Spirito universale sempre assieme alle individualità. L'interpretazione di Franchini trova conferma nelle parole dello stesso Croce:

La vera storia è storia dell'individuo in quanto universale e dell'universale in quanto individuo. Non si tratta di abolire Pericle a vantaggio della Politica, o Platone a vantaggio della Filosofia, o Sofocle a vantaggio della Tragedia; ma di pensare e rappresentare la Politica, la Filosofia e la Tragedia come Pericle, Platone e Sofocle, e questi come ciascuna di quelle in uno dei loro particolari momenti. Perché, se fuori della relazione con lo spirito l'individuo è ombra di un sogno, ombra di sogno è anche lo spirito fuori dalle sue individuazioni; e raggiungere nella concezione storica l'universalità è ottenere insieme l'individualità, e renderle entrambe salde della saldezza che l'una conferisce all'altra. Se l'esistenza di Pericle, di Sofocle e di Platone fosse indifferente, non sarebbe per ciò stesso pronunziata indifferente anche l'esistenza dell'Idea? E chi taglia fuori dalla storia gl'individui, osservi bene, e si accorgerà che o non li ha tagliati punto via, come immaginava, o ha tagliato fuori, con essi, la storia stessa[43].

Dalla storia deve essere escluso sia il principio di causalità sia il Dio trascendente: «Al pari della causalità – scrive Croce nella *Storia come pensiero e come azione* –, il Dio trascendente è straniero alla storia umana, che non sarebbe se quel Dio fosse: essa che è a sé stessa il Dioniso dei misteri e il "Christus patiens" del peccato e della redenzione»[44]. La storia possiede in sé il principio stesso della redenzione dal male, dal negativo. Questo è il principio dello Storicismo assoluto, che espunge ogni residuo di trascendenza dalla storia. Nel saggio *Contro la «storia universale» e i falsi universali. Encomio dell'individualità* (1943), Croce scrive:

[42] B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, op. cit., pp. 109-10.
[43] Ivi, pp. 116-17.
[44] B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., p. 24.

E quando nel lavorare con gli altri esseri, nella famiglia, nella società, nello stato, nella patria, nascono le discordie e i malintesi tra loro e noi, e le crisi dolorose, non sacrifichiamo già a loro la nostra individua coscienza, ma facciamo parte da noi stessi, ci opponiamo a tutti, ci ripetiamo per conforto le parole superbe dei poeti, e in quest'atto, e in modo più degno, a tutti ci ricongiungiamo, famiglia, patria, stato, umanità, e con loro tutti, in modo nascosto e salutare, collaboriamo, perché ritroviamo nella nostra individualità l'universalità, Dio che c'ispira, Dio che ci guida e ci sorregge, Dio alla cui gloria serviamo. E questa perpetua redenzione, questa perpetua salvazione che l'individuo attua in sé di sé, è – come le due precedenti della libertà di pensiero e di azione – la definizione della religiosità[45].

Tutti, dunque, dobbiamo cooperare per il progresso dell'umanità e della vita, superando l'egoismo che distrugge la realtà, in quanto tende a imporre su di essa il volere di un soggetto ipertrofico. In questo modo siamo anche in relazione con il Dio che è in noi, l'universale Spirito creatore. Croce sapeva benissimo, soprattutto dopo la fine della Seconda guerra mondiale, che la minaccia dell'Anticristo, che è in noi, è sempre alle porte.

Il vero Anticristo – scrive Croce – sta nel disconoscimento, nella negazione, nell'oltraggio, nella irrisione dei valori stessi, dichiarati parole vuote, fandonie o, peggio ancora, inganni ipocriti per nascondere e far passare più agevolmente agli occhi abbagliati dei creduli e degli stolti l'unica realtà che è la brama e cupidigia personale, indirizzata tutta al piacere e al comodo. Questo è veramente l'Anticristo, opposto al Cristo: L'Anticristo distruttore del mondo, godente della distruzione, incurante di non poterne costruire altro che non sia il processo sempre più vertiginoso di questa distruzione stessa, il negativo che vuol comportarsi come positivo ed essere come tale non più creazione ma, se così si potesse dire, dis-creazione[46].

Di fronte a questo pericolo sempre presente, Croce, in un saggio, scritto nell'ultimo periodo della sua vita, dal titolo *Universalità e individualità nella storia*, cerca di rispondere a una domanda che risorge continuamente, e cioè «quale sia il soggetto della storia, Dio o gli uomini, l'universale o gl'individui?»[47]. Qui Croce

[45] B. CROCE, *Contro la «storia universale» e i falsi universali. Encomio dell'individualità*, in ID., *Discorsi di varia filosofia*, 2 voll., a cura di A. Penna e G. Giannini, con una nota al testo di G. Sasso, Napoli, Bibliopolis, 2011, vol. I, pp. 161-62.
[46] B. CROCE, *L'Anticristo che è in noi*, in ID., *Filosofia e storiografia*, a cura di S. Maschietti, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 293-94.
[47] B. CROCE, *Universalità e individualità nella storia*, in ID., *Terze pagine sparse*, 2 voll., Bari, Laterza, 1955, vol. I, p. 51.

afferma che l'universale è composto dalle varie individualità che in esso trovano la loro unificazione. Egli scrive:

Quasiché la risposta non sia stata data, col considerare «soggetto» non quello che, per non fare troppe innovazioni nel parlare e lasciando correre la terminologia usuale della vecchia logica formalistica, si chiama a quel modo nella teoria del giudizio, cioè il termine distinto e fuso col predicato, ma la fusione per l'appunto dei due, la sintesi in cui nessuno dei due si può isolare senza dissiparla. Sono ben comprensibili le difficoltà che s'incontrano nel pensare concetti come questi non classificatorî ma dialettici, e ai quali le obiezioni vengono non dall'alto ma dal basso, dall'abito della logica formalistica o empirica. Ma, come noi abbiamo fatto valere che distinzione e unità spirituale sono il medesimo, perché l'unità non è se non unità di distinzione, altrimenti non sarebbe speculativa e concreta ma astratta e matematica e vuota, così bisogna intendere che l'universale è universale di individualità ossia delle individualità in relazione l'una dell'altra che tutte lo compongono e in esso si unificano. […] E per questo abbiamo sempre battuto sul punto che il soggetto della storia sono le opere, e non già l'astratto universale o gli astratti individui[48].

Accanto al rapporto che unisce universalità e individualità, Croce pone quello di «personalità». Ogni uomo, secondo Croce, possiede una vocazione, potremmo dire un *Beruf*, nella propria coscienza, una disposizione naturale, che lo spinge ad agire. Croce scrive:

Orsù, diciamo dunque, prima di chiudere questa conversazione, due parole sulla personalità, del cui concetto ho già avuto occasione di trattare in miei libri, e qui giova solo indicare il posto che esso tiene. E questo posto non è nell'ordine dei concetti coi quali si chiarisce e definisce la storicità, ma in quello degli altri attinenti alla pratica, alla volontà, all'azione, che pone come dovere all'uomo la formazione di un proprio carattere, conforme alla disposizione o vocazione di cui egli sente nella sua coscienza la voce, di una propria e coerente personalità che sia saldo strumento di azione. E nel molto discorrere – continua Croce – che oggi se ne fa, non sempre dalla semplice forma volitiva di essa, nella quale può essere posseduta anche da un uomo rozzo e perverso, si distingue la forma superiore o morale, poco gradita e prosaica agli occhi dei letterati decadenti dei nostri tempi. Anche la personalità morale, al pari dell'individualità in generale, nella storia vale soltanto per l'opera e nell'opera a cui partecipa e in cui si risolve[49].

In un precedente saggio, dal titolo *Esperienze storiche attuali e conclusioni per la storiografia* (1948), Croce chiarisce quest'aspetto:

[48] Ivi, pp. 51-52.
[49] Ivi, pp. 53-54.

Poiché la storia non si muove per virtù di un disegno trascendente e di una guida che le stia di sopra, cioè sia fuori di essa ed esterna, né è effetto di una causa, cioè riportabile a un fatto o a un particolare ordine di fatti, non rimane se non pensarla, come umana che essa è, con motivi e ragioni umane, con le medesime con le quali pensiamo e possediamo noi stessi operando, e con esse tutte insieme, logica e fantasia e volontà e azione e coscienza morale e religiosa, tutte nella loro armonia e vivente unità, come il Dio sempre in noi presente, che è e non è noi stessi, e noi stessi siamo e non siamo noi, e ci solleviamo e ci affermiamo in ogni istante, e non ci perdiamo mai del tutto, non potendo rinnegare mai del tutto l'esser nostro umano, capace sempre di redenzione, onde la storia è stata non una volta sola definita una «teofania», nella quale il divino si travaglia e opera incarnato nell'umano, che di esso soffre e da esso attinge coraggio e pazienza. Solo così la storia acquista un senso, cioè ha un senso; né mai l'ha ottenuto o può ottenerlo d'altronde[50].

Croce, utilizzando il linguaggio simbolico della religione, sapeva che non era possibile «distaccare Dio dal mondo, l'universale dall'individuale, il creatore dalla creatura, e tornare al Geova ebraico, troppo leggermente dimenticando il Dio-uomo che fu Gesù»[51]. La storia si presenta, dunque, come una continua *Menschwerdung*, un continuo farsi uomo di Dio attraverso la storia stessa e gli individui che la fanno. Solo attraverso questa tensione e questa unità di universale e individuale teniamo, e qui Croce cita una famosa espressione del Warburg, «sempre presente che *Gott ist im Detail*, che Dio è nel particolare»[52]. Questo universale, lo Spirito, il Dio vivente, è il risultato di quelle individualità stesse che in esso agiscono, vivono e periscono.

### *5. Lo Spirito come Dio*

Lo Spirito non è solo la Storia, la Realtà, la Vita. "Spirito" è, nel noto saggio *Perché non possiamo non dirci «cristiani»* (1942), la trasfigurazione del Dio cristiano, del Dio che si fa immanente nell'uomo, che pensa e agisce nella storia. Per Croce il cristianesimo

[50] B. CROCE, *Esperienze storiche attuali e conclusioni per la storiografia*, in ID., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 309.
[51] B. CROCE, *Universalità e individualità nella storia*, in ID., *Terze pagine sparse*, op. cit., vol. I, p. 51.
[52] B. CROCE, *L'uomo vive nella verità*, in ID., *Terze pagine sparse*, op. cit., vol. I, p. 14.

è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: così grande, così comprensiva e profonda, così feconda di conseguenze, così inaspettata e irresistibile nel suo attuarsi, che non meraviglia che sia apparsa o possa ancora apparire un miracolo, una rivelazione dall'alto, un diretto intervento di Dio nelle cose umane, che da lui hanno ricevuto legge e indirizzo affatto nuovo[53].

Non dobbiamo lasciarci ingannare da queste parole, come se rappresentassero un desiderio di trascendenza di contro allo storicismo assoluto, perché subito dopo Croce dice che tutte le rivoluzioni storiche e «anche la rivoluzione cristiana fu un processo storico, che sta nel generale processo storico come la più solenne delle sue crisi»[54]. Il cristianesimo porta nel mondo un nuovo modo di vivere la morale e il concetto di Spirito. La morale trova il suo fondamento nell'amore, «amore verso tutti gli uomini, senza distinzioni di genti e di classi, di liberi e schiavi, verso tutte le creature, verso il mondo che è opera di Dio e Dio che è Dio d'amore, e non sta distaccato dall'uomo, e verso l'uomo discende, e nel quale tutti siamo, viviamo e ci moviamo»[55]. Il concetto di Spirito

è l'eterno creatore delle cose e l'unico principio di spiegazione; s'instaurava il concetto dello spirito, e Dio stesso non fu più concepito come indifferenziata unità astratta, e in quanto tale immobile e inerte, ma uno e distinto insieme, perché vivente e fonte di ogni vita, uno e trino[56].

Tutto questo, che Croce definisce come «nuovo atteggiamento morale» e «nuovo concetto», si presentò «in parte»[57] in forma mitica. Il cristianesimo, però, di cui il filosofo rivendica l'appartenenza alla storia dell'Occidente, è un codice puramente morale. Croce, infatti, non era per nulla propenso alla dogmatica o alle altre dottrine della religione cristiana. Croce scrive:

---

[53] B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, in ID., *Discorsi di varia filosofia*, op. cit., vol. I, p. 18.
[54] Ivi, p. 19.
[55] Ivi, p. 20.
[56] *Ibidem*.
[57] Ivi, p. 21.

Quei genî della profonda azione, Gesù, Paolo, l'autore del quarto evangelio, e gli altri che con essi variamente cooperarono nella prima età cristiana, sembravano col loro stesso esempio, poiché fervido e senza posa era stato il loro travaglio di pensiero e di vita, chiedere che l'insegnamento da loro fornito fosse non solo una fonte di acqua zampillante da attingervi in eterno, o simile alla vite i cui palmiti portano frutti, ma incessantemente opera, viva e plastica, a dominare il corso della storia e a soddisfare le nuove esigenze e le nuove domande che essi non sentirono e non si proposero e che si sarebbero generate di poi dal seno della realtà[58].

Il Gesù storico, come Paolo e Giovanni, è solo un maestro di morale. Eppure, il filosofo si chiede se «un'altra rivelazione e religione, pari o maggiore di questa che lo Hegel definiva la "religione assoluta", accadrà nell'uman genere, in avvenire di cui non si vede ora il più piccolo barlume»[59]. Fino a quel momento dobbiamo continuare a conservare come nostra la religione cristiana, trasfigurando i suoi stessi concetti. In questo senso deve essere letta la conclusione del saggio. Croce scrive:

E serbare e riaccendere e alimentare il sentimento cristiano è il nostro sempre ricorrente bisogno, oggi più che non mai pungente e tormentoso, tra dolore e speranza. E il Dio cristiano è ancora il nostro, e le nostre affinate filosofie lo chiamano lo Spirito, che sempre ci supera e sempre è noi stessi; e, se noi non lo adoriamo più come mistero, è perché sappiamo che sempre esso sarà mistero all'occhio della logica astratta e intellettualistica, immeritatamente creduta e dignificata come «logica umana», ma che limpida verità esso è all'occhio della logica concreta, che potrà ben dirsi «divina», intendendola nel senso cristiano come quella alla quale l'uomo di continuo si eleva, e che, di continuo congiungendolo a Dio, lo fa veramente uomo[60].

Il laico Croce, dunque, si appropria "barbaricamente" del Dio cristiano, traducendolo nel proprio concetto filosofico di Spirito. Ciò significa porsi anche in continuità con la religione tradizionale, quale cifra dell'identità dell'Occidente.

### *6. L'introduzione del bio-logico nello Spirito*

Nel saggio *Sulla teoria della distinzione* (1946), Croce scrive che con l'integrazione di «un quarto termine, l'Utile o l'Economico o il Vitale o come altro voglia chiamarsi, illogicamente spregiato e calunniato e considerato materialistico dai

[58] Ivi, p. 25.
[59] Ivi, pp. 28-29.
[60] Ivi, p. 29.

filosofi che non osavano ribellarsi alla concezione triadica tradizionale, dettata da una sorta di inconsapevole pedagogica educativa, ma speculativamente non giustificabile», aveva preparato e avviato

la soluzione del dualismo di spirito e natura, di anima e di corpo, di realtà interna e realtà esterna, svelando questo mistero che l'uomo fabbrica a sé stesso, quando lascia che l'immaginazione soverchi il pensiero e lo spinga all'inerzia o al delirio del trascendente: un mistero che era di quelli che, come diceva il Goethe in simile occasione, resta tale sol perché *niemand hört's gerne*, a nessuno piace di apprenderne la semplice spiegazione e di abbandonare le congiunte illusioni e le non savie speranze[61].

Per Croce la Vitalità, che nella *Storia come pensiero e come azione* era la premessa necessaria della civiltà e della moralità, perché senza di essa mancherebbe la materia da indirizzare e plasmare, è «la forma della mera individualità, che crea e mantiene sé stessa e fa valere con le altre», le Categorie, «il suo diritto nella dialettica e nell'unità spirituale»[62]. Alla Vitalità appartiene, osserva Croce nel saggio *Anima e corpo. La forma vitale tra le altre forme spirituali* (1947), la dialettica «del piacere e del dolore, che l'individuo percorre nel suo corso vitale, di continuo superando il dolore nel piacere e di continuo affrontando il nuovo dolore, nato dal piacere»[63]. In essa rientra anche «il sogno della felicità e della beatitudine: ideale che non solo è il contrario della realtà, ma che anche mal si accorda con l'ideale morale e intellettuale e poetico, perché solo la sventura e i dolori nutrono il pensiero, ispirano la poesia, temprano l'azione, fanno che l'uomo sia uomo». Ma, continua Croce,

preso nel senso empirico come ricerca del benessere, o piuttosto di periodi o di respiri di benessere, che sono e si sanno transitorî, di relativo benessere, anch'esso è innocente e salutare perché rende possibile di raccogliere i frutti che l'uomo è venuto preparando con le sue svariate esperienze e che richiedono calma e fiducia e un allegro lavorare per essere portati a maturazione[64].

---

[61] B. CROCE, *Sulla teoria della distinzione*, in ID., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 24.
[62] Ivi, p. 25.
[63] B. CROCE, *Anima e corpo. La forma vitale tra le altre forme spirituali*, in ID., *Filosofia e storiografia*, op. cit., pp. 209-10.
[64] Ivi, p. 211.

Questa Categoria, però, non comprende soltanto la dialettica di piacere e dolore. Come osserva Renata Viti Cavaliere, «nell'estrema vecchiaia Croce parlò della *Grund-Form* dell'Utile come del fondamento di una teoria delle passioni, che gli aveva consentito di assegnare alla Vitalità (che è l'Utile ripensato nella fitta trama delle vicende storiche del Novecento) i concetti di natura e di corporeità, di desiderio e di felicità, senza staccarli dalla realtà dello spirito vivente e senza relegarli nel mistero dell'inconscio, ridotti al rango inferiore di ciò che è per definizione irrelato»[65]. Infatti, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (1952), ultimo libro del filosofo, ha al centro dell'interesse dell'autore proprio la categoria della Vitalità. Nel saggio *Intorno alla categoria della vitalità*, contenuto nel volume appena citato, Croce scrive «la forma che designai come dell'Utile o dell'Economico, e di poi, e forse meglio, della pura e semplice Vitalità: quarta categoria, che ampliava quel numero sacro della triade alla tetrade, che anch'essa figurò nell'antichità presso alcuni popoli come sacra ed è, come forse non è l'altra, ricca di corrispondenze e d'interne armonie, che i pitagorici avvertirono»[66]. La Categoria della Vitalità è la categoria *bio-logica*. Il filosofo definisce la Vitalità come

terribile forza questa, per sé affatto amorale, della vitalità, che genera e asservisce o divora gli individui, che è gioia ed è dolore, che è epopea ed è tragedia, che è riso ed è pianto, che fa che l'uomo ora si senta pari a un Dio, ora miserabile e vile; terribile forza che la poesia doma e trasfigura con la magia della bellezza, il pensiero discerne e conosce nella sua realtà e nella realtà delle sue illusioni, e la coscienza e volontà morale impronta di sé e santifica, ma che svela sempre la sua forza propria, con le sue ragioni che si fanno valere oltre la nostra volontà e riimmergono di volta in volta l'umanità nella barbarie, che precede la civiltà, e alla civiltà succede interrompendola per far sorgere in lei nuove condizioni e nuove premesse. L'uomo non può negare il diritto di essa, la forza della vitalità, perché le appartiene, come non può negare quelle della poesia, del pensiero, della vita morale, alle quali parimente appartiene, né può negare lo spirito in universale, perché l'ha in sé come sua forma eterna[67].

Questa categoria è

[65] R. VITI CAVALIERE, *Storia e umanità. Note e discussioni crociane*, Napoli, Loffredo, 2006, p. 83.
[66] B. CROCE, *Intorno alla categoria della vitalità*, in ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, Napoli, Bibliopolis, 1998, p. 143.
[67] Ivi, pp. 144-45.

cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore. Essa offre la «materia» alle categorie successive, giusta la legge che regge il circolo delle categorie, che quella, che prima fu «forma», si presta poi all'ufficio di «materia»; né solo offre la materia, ma dà la cooperazione, fornendo alle forme successive le forze che furono sue. In effetto, quelle resterebbero senza voce e senza gesto, impotenti ad esprimersi, se non le soccorresse la forma vitale che dà alle loro verità, ai loro sogni di bellezza, alle loro azioni sublimi ed eroiche il piacere e il dolore, comune manifestazione in cui culmina ogni vita[68].

La Vitalità crea l'esigenza dell'agone con cui l'uomo può esprimersi e liberarsi. «L'individuo – scrive Croce – nel corso della sua vita è il *Christus patiens* di dolori terribili e di casi atroci, e ognuno di noi ne porta il ricordo del quale a volte non trova il modo di disfarsi e pensa che solo con la morte potrà non più offenderlo»[69]. La Vitalità, che permette all'uomo di sollevarsi dagli errori, dagli egoismi, dalle passioni smodate e dai mali, attraversa la storia e la vita degli individui, e questa categoria, questa forza, è una forma eterna dello Spirito, cha ha pari dignità delle altre forme spirituali. Croce scrive:

Finalmente io non credo che si possa parlare di categorie inferiori e categorie superiori e scoprire che una di esse, quella dell'utile o del vitale, sia più debole delle altre per degradarla rispetto alle altre e toglierle il carattere di categorie. Sta di fatto che in quella si elabora ed educa la correzione della volontà disordinata e violenta e pur debole, e le si sostituisce l'opposta idea, della volontà risoluta e incrollabile, premessa della vita morale. Certamente questa volontà risoluta ha bisogno di affermarsi come accade nella vita morale, e quegli elementi di forza vengono nella cerchia morale adoperati pel nuovo fine. Tutte le categorie sono forti e deboli, e tutte attingono la loro perfezione nell'unità dello spirito, in cui l'una sta per l'altra e con le altre[70].

*Antonio Pirolozzi*

**Parole chiave:** Hegel, Kant, Spirito.

[68] B. CROCE, *Hegel e l'origine della dialettica* (*Del nesso tra la vitalità e la dialettica*), in ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, op. cit., p. 43.
[69] B. CROCE, *Hegel e l'origine della dialettica* (*La vita, la morte e il dovere*), in ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, op. cit., p. 55.
[70] B. CROCE, *Hegel e l'origine della dialettica* (*Obiezioni non valide*), in ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, op. cit., p. 59.

# *L'umanesimo neo-moderno*
# *Croce, i profeti del nulla e l'«innocenza» del XXI secolo*

## *Introduzione*

In questo studio proverò a rivisitare in maniera inedita la filosofia di Benedetto Croce, tenendo conto della sentenza nichilistica della morte di Dio e, più in generale, delle filosofie della crisi. Lo «stato d'animo» angoscioso, emerso durante le due guerre mondiali e puntualmente «tipizzato» o sistematizzato con rigore speculativo soprattutto da Martin Heidegger e Karl Jaspers grazie al contributo recato in precedenza dalla fenomenologia husserliana[1], presenta a mio avviso qualche affinità con la direzione ermeneutica tracciata da Croce, quantomeno in riferimento alla natura dell'individuo.

Va precisato che il filosofo della libertà interpreta l'esistenzialismo come «il segno di una degenerazione», un errore fondamentale allo scopo di riconquistare un «adeguato concetto della storia»[2]. Kierkegaard, nel suo *Aut-aut*, adopererebbe «ad uso troppo basso» il sentimento estetico[3]; Heidegger, preferito ad altri fanatici del decadente[4], rimarrebbe «prigioniero dell'errato principio iniziale, il Niente»[5], e comunque non andrebbe considerato un «robusto filosofo»[6]; Jaspers cercherebbe impropriamente di coniugare l'esistenzialismo con lo storicismo, e altri ancora rimuoverebbero con superficialità il pensiero critico[7].

---

[1] Cfr. G. DE RUGGIERO, *L'Esistenzialismo*, Bari, Laterza, 1947, pp. 8-9.
[2] A. SANTUCCI, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bologna, il Mulino, 1959, p. 21.
[3] B. CROCE, *Esistenzialismo*, in ID., *Terze pagine sparse*, vol. I, Bari, Laterza, 1955, pp. 180-81.
[4] In uno scambio epistolare con Karl Vossler, Croce sostiene tuttavia che la Germania «incretinisce» con il misticismo di Heidegger, in *Carteggio Croce-Vossler. 1899-1949*, a cura di E. Cutinelli Rendina, Napoli, Bibliopolis, 1991, p. 360.
[5] B. CROCE, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, Laterza, 1952, p. 76.
[6] B. CROCE, *Un'avversione filosofica*, in ID., *Nuove pagine sparse*, vol. I, Bari, Laterza, 1966, pp. 324-25.
[7] B. CROCE, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, op. cit., pp. 76-77.

### *Il post-umanesimo delle opere*

Il grande contributo della filosofia crociana è il tentativo di risolvere una volta per tutte il problema che ha caratterizzato per secoli la tradizione filosofica occidentale: il dualismo. Croce, infatti, rielabora con originalità la *sintesi a priori* di Kant, ed è debitore dell'universale concreto di Hegel, la cui scoperta intende, da un lato, potenziare il messaggio del filosofo di Königsberg e dall'altro ripulirlo da una certa dose agnostica (ad es., il noumeno) che tendeva ancora a inchiodarlo in un orizzonte analitico[8]. E così Croce, nel solco dell'hegelismo, avvia un processo insolito e affascinante di storicizzazione. Lascia cadere ogni germe empirico, iper-razionalista o matematizzante e al contempo si appresta, dalla fine dell'Ottocento e per tutta la prima decade del secolo successivo, a delineare un sistema imperniato sull'unità-distinzione. Un sistema che ospita le categorie dello spirito (Estetica, Logica, Utile ed Etica) e le «opere». Egli sposa, pertanto, la storicità degli eventi senza rinunciare agli universali. In altri termini, l'articolazione categoriale non potrebbe abitare nel cielo dell'iperuranio platonico perché si impadronisce a pieno titolo dell'immanenza. Gli universali, sfuggendo al tempo e allo spazio, sfiorano il sovrasensibile, ma le opere li costringono a non perdere il contatto con la vita.

La sua Estetica, influenzata in particolar modo dallo studio di Francesco De Sanctis[9], è la «prima» sfera trascendentale dello spirito: ciò significa che la realtà è

---

[8] In una bella pagina della *Logica* del 1909, Croce scrive che Kant affermava colpevolmente l'eternità e quindi la validità assoluta della Logica aristotelica; mentre Hegel era dell'avviso che essa «richiedesse una totale rielaborazione». Il Concetto di Hegel, continua l'inteprete, è «l'idea», e quest'ultima non è altro che «l'assoluta unità del concetto e della sua oggettività». «Definizione, che è sembrata stravagante o certamente scurissima; eppure non offre altro che l'elaborazione, in forma più rigorosa, della sintesi a priori kantiana, per modo che si potrebbero senz'altro considerare equivalenti i due termini, e dire che la sintesi a priori logica è l'Idea, e l'Idea la sintesi a priori logica. Se lo Hegel non è stato inteso, ciò segue dal non essere stato inteso davvero nemmeno il Kant; e coloro che asseriscono d'intendere quel che Kant volesse dire, ma non già quel che volesse l'altro, sono in inganno, perché il Kant e lo Hegel dicono il medesimo, quantunque il secondo con maggiore consapevolezza e chiarezza, cioè assai meglio»: B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, 1964, pp. 348-49.

[9] Croce dichiara che l'arte rivendica in Italia la sua «autonomia» grazie soprattutto all'opera di De Sanctis e alla sua teoria della «forma». Ma tiene a precisare che quest'ultima «non era né la forma "nel senso pedantesco in cui fu intesa sino alla fine del secolo decimottavo", cioè quello che prima colpisce l'osservatore superficiale, le parole, il periodo, il verso, la singola immagine; né la forma nel senso herbartiano, ipostasi metafisica di quella». Insomma, «"La forma non è a priori"», ovvero «"non è qualcosa che stia da sé e diversa dal contenuto quasi ornamento o veste o apparenza o aggiunto di esso; anzi è essa generata dal contenuto, tal forma"»: B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica*

*invariabilmente* creativa, ricca di immaginazione, esposta al confine delicato tra il sogno e la realtà, tra il giorno e la notte, tra il razionale e l'irrazionale, fra l'intuizione pura e il perturbamento interiore. Come ben sapeva «il grande sognatore» Aldo Mautino: l'acuto interprete di Croce, strappato troppo presto alla vita, si abbandonava con facilità all'incanto, capiva che oltre il reale vi è l'infinito della poesia, la dolce musica di un sapere diverso che merita rispetto, attenzione, versi[10]; la sua religione del dovere, d'ispirazione gobettiana, non disprezzava l'altra verità, quello spazio celeste che il grigio del reale non può inquinare.

Il tratto inventivo non potrebbe essere espulso dalla storia. Ma la storia, guidata dall'imperativo religioso della libertà, non si esaurisce nell'estetismo o nell'intuizionismo. Essa è circolare, insegue il concetto puro al fine di comprendere una situazione storicamente determinata, e inoltre rivendica l'azione nella sua veste utilitaria oppure morale. La Logica, l'Economica e l'Etica si aggiungono pertanto all'universo dell'arte. Ecco la verità ultima del crocianesimo: quattro distinti che illuminano il percorso tutt'altro che scontato dello spirito.

Lo storicismo metodologico di Croce sembra che non voglia rinunciare all'essenza, ai pilastri della vita. Vi sono, da una parte, la storia, le dinamiche, l'immanente, e, dall'altra, l'eterno, una speciale trascendenza che, per definizione, non può piegarsi alle regole del tempo. E tuttavia, come si accennava prima, il filosofo abruzzese ha cercato di sconfiggere il dualismo; perciò, l'eterno e il particolare, il sovrasensibile e la realtà, il soffio dell'imperituro e la storia nel suo problematico darsi si stringono in un unico rapporto: le categorie interloquiscono con le opere, e queste ultime cadono nella famiglia precostituita; l'universale (i quattro distinti) diventa storia senza scivolare in un meccanismo indisciplinato di

---

*generale*, Bari, Laterza, 1965, p. 409. Croce, però, sostiene che al De Sanctis manca la «passione sistematica», e inoltre che «egli conosceva profondamente una sola delle arti: l'arte della parola, cioè la letteratura in genere e la poesia. Ma non pare che avesse eguale conoscenza delle altre arti e delle altre manifestazioni del bello»: B. CROCE, *Primi saggi*, Bari, Laterza, 1951, pp. 122-23.

[10] Rimando al toccante ricordo del suo maestro Gioele Solari in A. MAUTINO, *La formazione della filosofia politica di Benedetto Croce. Con uno scritto sull'autore e la tradizione culturale torinese da Gobetti alla resistenza di Gioele Solari*, a cura di N. Bobbio, Bari, Laterza, 1953, pp. 6-17.

storicizzazione, e simultaneamente l'atto produttivo dello spirito (l'opera) tocca le corde dell'infinito, preservando l'abito della particolarità.

La spinta storicista del suo ragionamento è evidente nei suoi lavori. Croce, infatti, focalizza l'attenzione sulle opere, cioè sul progressivo «accadimento» della storia. La singola opera – un quadro, una poesia, una colonna sonora di Rachel Portman, un pensiero vivo esibito dall'uomo realista, una riforma parlamentare, un qualunque gesto etico − riattiva i propositi della storia. La storia non vive, non si muove se l'opera si rivela assente.

Non Leopardi, con la sua solitudine, ma il suo *Infinito* ci regala un senso storico, ed eterno. Più in generale, il nostro dolore, le nostre imperfezioni, debolezze, pianti, singhiozzi, gioie a metà, confusioni esistenziali, fallimenti, i *vorrei* del quotidiano non si iscrivono nel teatro della vita. Tutto ciò, per converso, alberga nel fiume analitico della «finzione»: un'arbitraria disgiunzione tra universale e particolare che non comunica nulla di spiritualmente rilevante. Quel che conta, per Croce, è il dialettico *superamento* delle nostre tensioni e quindi il maturo conseguimento della pace, della sintesi, dell'atto. Come se vi fossero due direzioni della storia nella sua lettura: la storia spirituale ed eterna, che ospita l'arricchimento progressivo delle opere, e la storia analitica o naturalistica dell'individuo.

L'individuo di Croce, come viene descritto nella sua *Filosofia della pratica* del 1909, è una particella al servizio dello spirito, lavora «pel Tutto»[11] e, aggiunge negli importanti *Frammenti di etica* del 1915, non può essere «responsabile della sua azione»[12]. Si tratta di un individuo precario, che gioca tra il nulla assoluto e la verità compiuta, tra il «non ancora» e la storia, tra il vuoto e l'opera. Non è una sostanza, una monade leibniziana, né tantomeno un *fine in sé*. L'individuo non è neppure la «persona» del cristianesimo o dell'umanesimo laico, è un mezzo che *serve a*…, una finzione empirica che guarda altrove, uno strumento in ogni caso imprescindibile per

[11] B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 304.

[12] Nel senso, precisa il Croce che ha già elaborato la dottrina hegelianizzante dell'accadimento nella già citata *Filosofia della pratica*, che «l'azione non è scelta da lui ad arbitrio, e perciò non gliene spetta né biasimo né lode, né castigo né premio»: B. CROCE, *Frammenti di etica*, in ID., *Etica e Politica*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1994, pp. 146-47.

la costante riproposizione dell'opera. Senza le azioni e le singole scelte dell'individuo, precisa Croce, non potremmo avere il volto sintetico della storia. Se ne deduce che la storia crociana, la sua religione della libertà, il suo immanentismo spirituale nascono e rinascono grazie al compimento delle opere. Anzi, sono *l'opera*. Eppure, se la storia è l'opera, l'individuo crociano anticipa involontariamente il senso intrinseco dello spirito. Quest'ultimo trascende l'individuo e collima con il post-umanesimo delle opere.

In breve, l'uomo *deve essere superato*. Occorre, per Croce, travalicare la natura imperfetta dell'individualità sempre a beneficio delle opere. Non significa ovviamente che il teorico della libertà si prefigga l'arduo compito di eliminare il genere dell'umanità in nome di una categoria oscura; l'individuo deve continuare a svolgere il proprio compito, deve farsi «operaio» per il bene spirituale e morale, per quel «tutto» che lo trascende. Solo che non nasce mai. La storia nasce. *Lui*, che non è il «lui» raffigurato con sentimento etico da Guido Calogero[13], si stacca dall'opera formata e torna a sedere nei luoghi finti dello pseudoconcetto, in compagnia del «gatto», della «rosa» e del «triangolo»[14]. Da un lato abbiamo la specificità di un singolo svalutato e dall'altro il bisogno di ottenere la *sintesi*, il gesto della storia che avanza, la pace con l'universale.

Tutto ciò sembra ricordare l'aspra polemica che Kierkegaard ha innescato con il filosofo di Stoccarda: il pensatore danese protestava, in nome dell'irriducibile singolarità, contro l'ossessiva conciliazione con il mondo propugnata dall'autore della *Fenomenologia dello spirito*. Il ruolo di Hegel l'ha ereditato con riserve lo stesso Croce, mentre l'obiettivo prefissato da Kierkegaard, com'è noto, viene riproposto con nuove formulazioni dai teorici del nulla.

La sottile convergenza, che qui propongo, tra lo storicismo crociano dell'accadimento e le filosofie di Nietzsche[15] o di Heidegger andrebbe avanzata con

[13] Mi permetto di rinviare a F. POSTORINO, *Guido Calogero e la "terza persona"*, in «Il Rasoio di Occam» (Micromega), 28 dicembre 2016.
[14] Cfr. la crociana *Logica* del 1909, sez. I, cap. II.
[15] Va ribadita la sua convinta ed esplicita opposizione all'esistenzialismo e, in particolare, al nichilismo estremo di Nietzsche. Croce, a tal proposito, sostiene che niente è più stolto «dell'antimoralismo in voga ai

molta cautela, date le notevoli differenze tra la prospettiva del neoidealismo italiano e le variegate declinazioni del *Gott ist tot*[16].

### *L'oltreuomo di Nietzsche*

Nietzsche è il punto di riferimento indiscusso di autori uniti dalla certezza che la sconnessione originaria fra il razionale e il reale non potrebbe essere corretta da alcuna auto-sintesi: l'evento indifferenziato di Heidegger, il naufragio jaspersiano e la lezione decostruzionista di Jacques Derrida hanno in comune, fra mille differenze, un'offerta «negativa» che intende denunciare la dialettica storicista e il modello razionalistico, e variamente contrattualista, preannunciato dalla filosofia moderna[17].

Nemico del *ressentiment* socialista sbandierato da «miserabili» e «malriusciti»[18], Nietzsche reagisce con fermezza contro la fede normativa dell'uomo. La sua filosofia, coerentemente non sistematica, che a volte ricorda i «pensieri spezzati» istituiti dal mago del nord Johann Georg Hamann, andrebbe definita in termini «negativi» e «positivi». Di negativo, come sottolinea Jaspers, vi è il serio tentativo di decostruire la lunga tradizione del pensiero: Platone, Socrate, il cristianesimo, il kantismo, l'hegelismo, la democrazia, il socialismo, l'ipocrisia borghese ottocentesca vengono condannati, respinti, archiviati. La sua critica, però, è «positiva» in quanto non si chiude nel pessimismo fazioso, nel nichilismo «passivo» già avanzato da altri filosofi; essa cerca di illustrare il ritmo «fisiologico» della *décadence*[19] e parimenti indica una soluzione di lungo periodo: l'*Übermensch*, un'imprevedibile riappacificazione con il senso della terra.

---

giorni nostri, triste risonanza di malsane condizioni sociali e di dottrine unilaterali e malintese (marxismo, nietzschianismo). L'antimoralismo può essere giustificato come polemica contro l'ipocrisia morale e in favore della moralità effettiva contro quella parolaia; ma perde ogni significato e giustificazione quando, gonfiando frasi vuote o combinando proposizioni contraddittorie, si argomenta di predicare contro la moralità stessa. Crede esso di celebrare in tal guisa la forza, la salute, la libertà; e vanta invece la servitù alle passioni sbrigliate, l'apparente floridezza del malato e la forza apparente del maniaco»: B. CROCE, *Filosofia della pratica*, op. cit., p. 305.

[16] Nietzsche stesso, ad esempio, compie una critica sottile e penetrante allo storicismo in *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. di S. Giametta, Milano, Adelphi, 1974.

[17] Cfr. C. GALLI, *Sinistra. Per il lavoro, per la democrazia*, Milano, Mondadori, 2013, pp. 25-36.

[18] D. LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, vol. 1, Torino, Bollati Boringhieri, 2014, p. 554.

[19] F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, Milano, Bompiani, 2016, pp. 25-40.

La proposizione drammatica per eccellenza della formula «Dio è morto»[20], per adottare un'espressione cara a Gilles Deleuze, non esprime solo il compimento di una storia, ma ne annuncia un'altra, quella del tragico post-umanesimo. L'oltreuomo è la replica nichilistica al presunto nulla simboleggiato dal soggetto di Socrate, di Gesù o del «moralista» kant[21]. L'uomo, per Nietzsche, è «un cavo teso tra la bestia e il superuomo»[22]: la scimmia di Zarathustra, l'ultimo uomo, gli attori nichilisti del mercato, l'individuo che subisce con ansia ingiustificata il caos della necessità, colui che si piega alle ragioni del Dio malizioso sono enti vuoti e perniciosi. Vince chi accetta con autodeterminazione il caos della vita. Chi uccide Dio e ne coltiva gli effetti elogiando la vita.

La morte di Dio è la resurrezione della vita, di una vita manovrata dalla «volontà di potenza» la quale, eliminando il sovrasensibile, spezza ogni confine, ogni narrazione, la questione millenaria sul senso, ogni solida intepretazione, e restituisce al reale l'«innocenza» (irresponsabile) dell'eterno bambino, il prospettivismo, l'istinto. Il superuomo non è un ente speciale che controlla o insulta i deboli, i falliti, i poveri. Non è il gerarca di *Auschwitz*, con la sua inquietante «banalità» e la sua incondizionata obbedienza a un dio, ma è il *chi* della verità. Di una verità diversa da quella sospinta in modo emblematico dalla tradizione cristiana. Si tratta della verità di un «sensibile» liberato dai volti della trascendenza, la verità di un istante che torna «eternamente uguale» nella follia del quotidiano.

L'oltreuomo è un uomo che annienta il senso menzognero dell'umanità e abbraccia quella vita custodita in una «ruota ruotante da sola», idonea a ricevere il suo Sì. La conciliazione con il mondo, fuori da ogni indicazione idealista, avviene tramite l'esibizione solitaria di un «fanciullo innocente» che ride degli interrogativi esistenziali, del male, del dolore, della sofferenza sociale, delle sconfitte e di gioie legate all'effimero. Questo fanciullo, collocato al di là di ogni responsabilità, non vuole realizzare l'opera spirituale, si rifugia e «naufraga» con sguardo eccezionale

[20] G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi, 2002, p. 228.
[21] F. NIETZSCHE, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Milano, Adelphi, 1977, p. 12.
[22] F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 2005, p. 8.

nella sua singolare situazione[23]. Si accontenta di signoreggiare sui destini dell'uomo decadente. E così vengono bruciati il noumeno, la cosa in sé, l'eternità, il velo d'ignoranza, lo spirito. Conta l'attimo a-morale che condensa il punto di vista dell'*Übermensch*. Conta quell'essere riconciliato fin da subito con la vita il quale, al pari di Zaratustra, ha distrutto la morale[24]. Un essere gettato nell'unico senso possibile, che svilisce il ragionevole, la pazienza hegeliana del concetto, il positivo, la finalità spirituale dell'uomo.

Quel che a me preme sottolineare, ai fini della tesi qui esposta, investe il tema nietzscheano del superamento. Il Nietzsche che vuole travalicare l'individuo in nome di *qualcos'altro* può trovare una piccola sponda in quel Croce che intende premiare *qualcos'altro* a scapito dell'individuo nel suo tratto intrinseco. Certo, Croce è molto distante dal lessico dell'altro, dalla volontà di potenza nella sua accentuazione nichilistica e, nonostante il suo storicismo radicale, non andrebbe accostato al cinismo e al disincanto che caratterizzano il pensiero «negativo» della *Kierkegaard-Renaissance*; inoltre, l'auto-sintesi originaria di Croce è ambientata, come si è visto, nel quadro kantiano ed hegeliano.

In ogni modo, sia Croce sia il profeta del nichilismo anelano alla pace con il mondo. Sì, anche il nichilista anti-hegeliano Nietzsche non si soddisfa di una perenne e mai sazia contraddizione. O meglio, la contraddizione che promuove illumina il senso della terra, l'approdo dell'uomo vero, la coraggiosa verità di un uomo superiore pronto a divenire l'*Übermensch*. Croce, dal canto suo, posiziona l'uomo nell'universo variopinto dello pseudoconcetto e prepara il terreno al post-umanesimo delle opere. Solo esse costituiscono il volto autentico dell'umanità, la perfezione spirituale di un ente condannato al funzionalismo empirico. L'opera è il risultato di una sofferta conciliazione con l'immanente, esattamente come l'oltreuomo di Nietzsche è l'esito

[23] Cfr. K. JASPERS, *Filosofia*, vol. 1, *Orientazione filosofica nel mondo*, trad. di U. Galimberti, Milano, Mursia, 1977; cfr. K. JASPERS, *Filosofia*, vol. 2, *Chiarificazione dell'esistenza*, trad. di U. Galimberti, Milano, Mursia, 1978.
[24] F. NIETZSCHE, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, Milano, Adelphi, 1991, p. 57.

compiuto della pace terrena. Due diversissimi «post-umanesimi» inconsapevolmente uniti dalla svalutazione dell'immagine socratica, cristiana[25] e kantiana dell'uomo.

### *Croce, Heidegger e l'accadimento del nulla*

Croce, nella sua *Filosofia della pratica*, distingue la volizione dall'accadimento. La prima è la singola azione adempiuta dall'individuo, l'altro è l'opera di Dio. L'azione è un'opera non ancora formata. Per inserirsi nella storia, necessita di essere completata dall'«opera del Tutto»[26]; solo l'accadimento simboleggia l'atto dello spirito. Esso, che fornisce «la risposta a tutte le proposte», è l'«evento», l'esito *in fieri* di tutte le volontà manifestate dagli individui.

L'evento-necessità sembra collocarsi tra l'utile economico e la scelta d'insieme; o, ancora, tra la singola espressione, il singolo giudizio storico, la singola manifestazione morale (le quasi-opere) e il continuo insediarsi della storia. L'accadimento non è altro che la registrazione fattuale dell'opera finita, quella introdotta dal suo primo ispiratore e poi realizzata con afflato metafisico dal dio dell'immanenza. L'evento-parziale non assume alcun titolo spirituale. *Serve a*… Somiglia, in modo involontario, a un impulso analitico che agogna l'eternità categoriale e la produttività delle opere. La *mia* azione, che trionfa sui molteplici e impotenti desideri, è falsamente sintetica poiché non si bagna in profondità nel mare dell'immanenza, dato che la storia ruba la scena al suo provvisorio protagonista, e pertanto la vera sintesi non può che essere la decisione di dio, non dell'uomo. Vince

[25] Nel celeberrimo saggio del '42, dal titolo *Perché non possiamo non dirci cristiani* – che forse intende replicare al *Why I am not a Christian* di Bertrand Russell del '27 –, la sua libertà della storia favorisce la spinta cristiana nelle sue ragioni intrinseche. Croce, tuttavia, promuove anche in questo piccolo volume la verità immanente delle opere, le quali non possono identificarsi con la struttura trascendentale della «persona» nel senso indicato dal cristianesimo. Per un suggestivo approfondimento rinvio a G. SASSO, *Perché Croce scrisse il 'Perché non possiamo non dirci cristiani'*, in ID., *Filosofia e idealismo*, vol. V, *Secondi Paralipomeni*, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 460-69. Paolo Bonetti chiarisce che il filosofo «fu certamente cristiano, per delicata sensibilità morale dovuta probabilmente all'educazione materna, se con questa parola s'intende la vicinanza a un certo ethos, ma fu sempre radicalmente non cristiano, se si guarda invece, come pur si deve, alla sostanza profonda e all'impianto categoriale della sua filosofia»: P. BONETTI, *Croce e il cristianesimo*, in «Bollettino filosofico», XXVIII, 2013, p. 6.

[26] B. CROCE, *Filosofia della pratica*, op. cit., p. 68.

il concetto puro della divinità storica e perde il rumore pseudoconcettuale dell'individuo.

Croce, però, non è Hegel. A differenza dell'altro, la coscienza più alta dell'antifascismo italiano ha cercato il particolare, la contingenza, ha sempre lottato contro l'errore metafisico, contro il falso idealismo, contro i pigri progetti scientifici e unilaterali della storia[27]. Il suo stesso liberalismo religioso non vuole essere l'ennesima esaltazione deterministica di un filosofo puro, e tuttavia il suo nucleo sistematico presenta un evidente residuo trascendentale. Hegel non è stato vinto del tutto. Dio continua a vivere in un percorso circolare che ferisce la dignità dell'uomo. Le sue quattro categorie e le opere post-umanistiche mettono in risalto il «senso della terra». Andrebbe precisato che l'opera crociana è la calda invenzione di un uomo legato alla vita, di un ente che agisce sullo spirito, che spera di ottenere un *rendez-vous* con le quattro sfere assolute. Il problema è che l'evento della storia (opera *mia*, opera *tua*, molteplici circostanze e infine l'azione impeccabile dell'immanenza che racchiude il tutto) divorzia dal protagonista principale dell'opera, oltre che dagli altri partecipanti, e viaggia con ritmo asettico nel quadro circolare dei distinti in compagnia di tutto ciò che realmente *accade*. Se l'individuo non è il fine ultimo, l'opera *accade* nel nulla fluido della vita[28], e a farne le spese sono in primo luogo i valori fondamentali, i principi dell'89, la giustizia nel suo richiamo trascendentale, la domanda senza tempo di Socrate e di Jan Patočka, la voce intoccabile dell'intrinseco. Da segnalare che anche in Nietzsche, come scrive Jaspers, la giustizia, pur definita un impulso indiscutibile, «non è più l'essenza della ricerca della verità, ma è l'essenza delle cose nel loro *accadere*»[29].

---

[27] A proposito di alcuni passaggi anti-individualistici contenuti principalmente in *Filosofia della Pratica*, Giuseppe Galasso scrive che si tratta di posizioni anomale, considerato che il pensiero di Croce celebra «il particolare, il concreto, l'individualità, la specificità, il determinato rispetto agli opposti valori o criteri filosofici; l'esistenza come accidente fenomenico dell'essere, come vizio logico della concettualità, non degno, o almeno, non suscettibile di essere pensato come vera realtà»: G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 231-32.

[28] Mi permetto di rinviare al mio volume, *Carlo Antoni. Un filosofo liberista*, pref. di S. Audier, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016.

[29] Corsivo mio. K. JASPERS, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, a cura di L. Rustichelli, Milano, Mursia, 1996, p. 197.

Quel che si è visto con Nietzsche, vale anche nel caso di Heidegger. Non si può equiparare il pensiero di Croce a quello dell'autore di *Essere e tempo*. Questa premessa, d'altra parte, non dovrebbe precludere la possibilità di scavare con spregiudicatezza ermeneutica nelle rispettive filosofie e scoprire se l'accadimento crociano possa interloquire con l'«*Ereignis*» di Heidegger. In questa sede posso solo accennare alla tesi secondo cui l'esplicita «ripetizione» della domanda heideggeriana circa l'essere, la quale si colloca in un'atmosfera che annulla politicamente il divario tra i diritti universali e la notte degli Olocausti, ove peraltro l'essere di *volta in volta* cade nel Nessuno della quotidianità[30], provoca un evento che *accade* nei luoghi asettici dell'ente[31].

L'uomo di Heidegger è definito come il «luogotenente del Niente»[32], un esserci che rappresenta quella situazione originaria grazie alla quale l'uomo, precisa Luigi Pareyson, diviene l'ente «il cui essere è l'esistenza»[33], un uomo che «non è mai anzitutto uomo», ma un *Dasein* «e-sistente nell'apertura dell'Essere»[34], un Essere mai illuminato dalla ricerca di senso che investe al contrario l'essere di Socrate, ovvero quel soggetto affamato di giustizia e di incrollabile obbedienza alle sfumature laiche del vero.

Più l'uomo, nell'itinerario heideggeriano, si spinge verso la peculiare comprensione dell'ente, e di conseguenza si celano l'angoscia, la sceneggiatura nichilistica dell'«essere-per-la-morte», l'interrogativo metafisico sul Niente, più si scivola nella «superficie pubblica dell'esserci»[35], nel «si fa» glorificato da una cifra di mercato o dalla volgarità anonima di una folla. Ora, Heidegger non esprime, com'è noto, un atto di ripulsa nei confronti del «si dice» o, appunto, della «superficie pubblica» del *Dasein*. Ne prende atto. Il suo comportamento analitico denota una

---

[30] M. HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2015, p. 33.
[31] In questa direzione anti-heideggeriana e umanistica si muove con argomenti originali il filosofo del diritto Bruno Romano. Si legga di questo studioso in particolare *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo 'perfetto'. Trenta tesi per una filosofia del diritto 2005-2006*, Torino, G. Giappichelli, 2006.
[32] M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2015, p. 60.
[33] L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Milano, Mursia, 2001, p. 142.
[34] M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«Umanismo»*, Milano, Adelphi, 1995, p. 84.
[35] M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica*, op. cit., p. 57.

spiegazione descrittiva dell'Esserci e delle sue possibilità. L'Esserci *accade* e si temporalizza in un progetto senza scopo, in un infinito disincantato che intende svelare l'originario.

L'«evento-necessità», proposto dallo storicismo crociano, nella mia idea non sembra discostarsi di molto dall'«evento-appropriazione»[36] enunciato con linguaggio oscuro da Heidegger[37]. In entrambi i casi, vive un'opera indifferenziata gettata nel fiume impazzito di una vita che *accade*[38]. Nella logica crociana dell'accadimento si può, inoltre, inserire la delusione permanente nella prospettiva indicata da Jaspers[39], il cui *Scheitern*, nel sistema di Croce, potrebbe significare abbandono relativistico in un circolo dei distinti che, come si è finora detto, rivendica la vittoria delle opere muscolari a scapito della semplice essenza dell'uomo.

---

[36] M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, Milano, Adelphi, 2009, p. 45.

[37] Lucio Villari scorge un grande divario fra Croce e Heidegger sul «"cosa significa pensare", soprattutto riflettendo intorno ai problemi dell'essere e dell'esistere sullo sfondo della storia politica e sociale della prima metà del Novecento». Croce scrive «alcune pagine sul "Primato del fare", in evidente contrapposizione all'*Ereignis*, l'"evento" heideggeriano, in nome del lungo "travaglio sostenuto dal pensiero moderno per elaborare speculativamente una filosofia non più del "contemplare", ma del "fare"»: L. VILLARI, *Benedetto Croce. Le passioni marxiste di un grande liberale*, in «La Repubblica», 24 aprile 2002, p. 37. Renata Viti Cavaliere ha scritto di recente che Heidegger «poneva in primo luogo la co-originarietà di *Dasein* e verità, non collocando semplicemente l'essere nel tempo (in una sorta di assoluto relativismo), né identificando l'essere con il pensiero in temporale che è eterno presente (Hegel, Gentile), neppure sospettando, peraltro, che l'essere potesse avere legami con la coscienza storica che in quanto memoria infutura il passato nell'esercizio critico del giudicare nel mondo (Croce, Arendt). Heidegger volle piuttosto infrangere l'antica unità dell'essere in una miriade di tracce, incastonate nelle pieghe trascendentali dell'effettività della vita»: R. VITI CAVALIERE, *Saggi sul futuro. La storia come possibilità*, Firenze, Le Lettere, 2015, p. 6.

[38] Per quanto riguarda il presunto esistenzialismo di Heidegger, occorre precisare che il filosofo tedesco ha sempre respinto, com'è noto, questa etichetta. Il suo «esistenzialismo», dopotutto, non può indicare «il prevalere esclusivo dell'interesse per l'esistenza dell'uomo sulla problematica propriamente metafisica», dato che «il problema centrale di Heidegger è il problema dell'essere»: G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 16.

[39] Rinvio alla dura analisi di Norberto Bobbio, in *La filosofia del decadentismo*, Torino, Chiantore, 1944. Pietro Prini è del parere che Heidegger si sia collocato fin da subito «dalla parte dell'essere o della trascendenza, nell'indagine che doveva condurlo ad escludere ogni validità metafisica del concetto della verità come norma o legge interiore ed obiettiva del soggetto conoscente»; Jaspers, invece, «perviene alla medesima conclusione negativa, collocandosi inizialmente dalla parte dello stesso soggetto o di quella "originaria volontà di sapere" che siamo noi stessi, pur nel fondo oscuro ed irrazionale della nostra individuale esistenza»: P. PRINI, *Esistenzialismo*, Roma, Studium, 1952, p. 65.

### *L'umanesimo neo-moderno. Conclusione provvisoria*

Gli esistenzialisti, «persuasi di aver detto l'ultimo verbo in filosofia»[40], hanno proseguito l'opera di de-spiritualizzazione dell'individuo[41], avviata dal tanto osteggiato idealismo hegeliano. Lo storicismo idealistico di Croce, e non la sua alta personalità morale, non può impedire – anzi, in qualche modo incoraggia – l'irruzione del cinismo contemporaneo, frutto di un'alleanza involontaria fra storicisti puri e nichilisti estremi.

La morte di Dio è vicina all'immanentismo assoluto. Se tutto è storia, come è peraltro constatabile in questo secolo di «innocenza liquida», muoiono gli ideali dell'89, si spegne il dono prioritario della giustizia, e la speranza illuministica non batte più nel cuore dei singoli. L'opera spirituale, trionfando sul timido compositore, diviene una chiacchiera che «crea una comprensibilità indifferente cui nulla più si sottrae»[42]. Con l'annuncio profetico del *Gott ist tot*, perde di senso ogni trascendenza, e persino il nesso categoriale rischia di sgretolarsi. L'accentuazione post-umanistica delle opere, parzialmente in sintonia con la radicalità del superuomo, indebolisce l'eterno categoriale rivendicato con fede idealista da Croce e spezza la sintesi a priori a vantaggio di un fondamentalismo senza scopo.

L'uomo crociano (pseudoconcetto), al momento del concepimento dell'opera (storia autentica), esprime un Sì alla vita, al pari del «fanciullo» di Nietzsche, che urla un Sì innocente «sconfinando *oltre* la morale»[43]. Tuttavia, il Sì dello storicismo idealistico e quello del nichilismo attivo costituiscono rispettivamente la completa affermazione delle opere e dell'*Übermensch*, e finiscono per scadere nel *sì* assordante e incomprensibile di una contingenza che divora i suoi coinquilini.

La morte di Dio, incoraggiata dai maestri e dai discepoli della volontà di potenza, oggi si concretizza nel linguaggio finanziario, nella digitalizzazione online, nel turbo-capitalismo consumistico, nel bieco conformismo, nel cinismo postmoderno. Solo un nuovo umanesimo laico può salvarci. L'uomo, oramai

---

[40] C. FABRO, *Problemi dell'esistenzialismo*, Roma, Edivi, 2009, p. 30.
[41] Cfr. C. ANTONI, *L'esistenzialismo di M. Heidegger*, Napoli, Guida Ed., 1972.
[42] M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano, Mondadori, 2015, p. 243.
[43] F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Santarcangelo di Romagna, Rusconi, 2004, p. 37.

«prigioniero del suo mondo tecno-scientifico»[44], deve sfidare culturalmente il vento nichilista di questa fase. Il nichilismo − ribatte Pàvel Petròvič al materialista Bazàrov nel celebre romanzo *Padri e figli* di Ivan Turgenev − distrugge «senza sapere nemmeno il perché»[45].

La fine di Dio suggerisce la cancellazione dell'arte, il deperimento del pensiero puro, la reazione scettica al discorso etico, e il trionfo dell'utile. Con il «"nuovo" del postmoderno» si spegne l'interrogativo sul senso, viene derisa la possibilità trascendentale dello spirito e muore il diritto come capacità inter-soggettiva di rinominare il volto dell'autentico[46]. Il diritto, interpretato come un agire economico del singolo (Croce), oppure come la puntuale giustificazione del presente (Nietzsche), non ha più bisogno di Lui, ovvero della «presenza nascosta di Dio»[47], e viene travolto dalle sceneggiature neo-capitalistiche del Nessuno. Un dramma condiviso da tutte le altre categorie, insultate dal gioco nichilista della forza-più e da una globalizzazione anti-giuridica che ha archiviato il tra, la tensione, l'«ansia di un'altra città»[48].

Un pensiero neo-moderno deve provare a sconfiggere il non-senso di una postmodernità ricattata dalla violenza dell'ospite inquietante[49]. Urge ripristinare la bellezza e la solidità di un soggetto da ricollocare di continuo fra il reale e il razionale, fra la storia e l'infinito, fra la natura e lo spirito, tra il *qui* e il trascendente, tra l'immanente e la norma divina, tra il se stesso e l'ineludibile respiro del tu. Una laica opportunità al fine di recuperare, magari con «ironia socratica»[50] per dirla con Vladimir Jankélévitch, quella ricerca di senso offesa diversamente dai monologhi del nulla e dal linguaggio assolutista della storia.

*Francesco Postorino*

---

[44] M. HEIDEGGER, *L'origine dell'arte e la determinazione del pensiero*, in ID., *Etica e destino*, Genova, Il Melangolo, 1997, p. 48.
[45] I. TURGENEV, *Padri e figli*, con un saggio di V. Nabokov, Milano, Mondadori, 2015, p. 62.
[46] Cfr. B. ROMANO, *Relazione e diritto tra moderno e postmoderno*, con pref. e a cura di D. M. Cananzi, Torino, Giappichelli Ed., 2013, p. 54.
[47] S. COTTA, *Itinerari esistenziali del diritto*, presentazione di B. Romano, Torino, Giappichelli Ed., 2014, p. 33.
[48] Un'espressione che si legge in E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Bari, Laterza, 1955, p. 289.
[49] U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli, 2010.
[50] V. JANKÉLÉVITCH, *L'ironia*, Genova, Il Melangolo, 1997, p. 72.

# *La categoria di modernità nella filosofia crociana*

## *«Filosofia moderna e filosofia dei tempi»*

Nella postilla dal titolo *Filosofia moderna e filosofia dei tempi*, contenuta in uno dei suoi testi più noti, *Il carattere della filosofia moderna*, Benedetto Croce, riferendosi al rapporto tra riflessione filosofica e vita pratica, così scriveva:

> Vi sono tempi nei quali tra la filosofia e la vita pratica, sociale e politica si osserva una sorta di rispondenza, come accadde tra razionalismo illuministico e riformismo del settecento, tra storicismo idealistico e liberalismo nella prima metà dell'ottocento: tempi singolarmente felici nei quali un medesimo fervore morale genera quasi gemelli i modi della filosofia e i modi della vita. Ma ce ne sono altri, travagliati e dolorosi, nei quali il pensatore sta solitario o con poca compagnia, perché la vita sociale ha smarrito il suo equilibrio e inclina tutta da un lato[1].

Tale "rispondenza" rimandava, a suo giudizio, a quell'esigenza di conciliazione del pensiero con la vita, condizione ineludibile del progresso di una civiltà, composta da due anime, ritenute da Croce, vichianamente, *geminae hortae*: la filosofia e la vita. C'era stato, tuttavia, anche un tempo in cui questa "medesimezza" era sfuggita al fecondo criterio di quella "rispondenza", determinando periodi "travagliati e dolorosi", attraversati dalla separazione o, per dir meglio, dallo sbilanciamento tra il pensiero e le esigenze pratiche della socialità, sfuggite al controllo della riflessione e smarrite in una corsa priva di guida e discernimento, in cui la filosofia si era chiusa in un lungo e pericoloso silenzio. «Guai al filosofo», scriveva a tal riguardo,

[1] B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna* [1941], a cura di M. Mastrogregori, Napoli, Bibliopolis, 1991, pp. 244-45.

se egli, per isfuggire la solitudine, o per altri assai meno nobili sentimenti, si piega e adegua la sua filosofia alla «filosofia dei tempi», o in qualche modo la seconda! Ché, per contrario, allora tanto più stretto e più urgente è il dover suo di rammentare agli uomini mercé dei concetti speculativi e dei giudizi storici quella che è la vera e compiuta umanità; tanto più egli deve essere allora rigido verso gli altri e verso se stesso, perché «se il sale si fa insipido chi potrà mai salarlo?». Il suo regno è ben di questo mondo, ma non già dell'istante che passa[2].

Dovere del filosofo – il cui compito sarebbe unicamente quello di «giudicare e comprendere, apportare luce di verità, che è insieme coscienza di umanità, di quel che la umanità eternamente chiede e può»[3] − era, in sostanza, impedire la deriva di una socialità che aveva rinunciato alla difficile ma indispensabile verifica del pensiero, mantenendo il rigore della propria tradizione, senza indulgere in facili conformazioni alle abitudini concettuali dei tempi, nella consapevolezza che il valore del pensiero non fosse dato dalla sua più o meno forte attualità, quanto, piuttosto, dalla sua capacità di generare vera "umanità".

Emerge in questo passaggio, posto a conclusione della *Postilla*, una fondamentale distinzione tra la "genuina" nozione di filosofia – avente una «dignità» e un «ufficio civile»[4] condivisi con la storiografia − e quella che Croce definiva la «filosofia dei tempi», una filosofia delle mode e delle tendenze, e, dunque, a ben guardare, non filosofia ma declinazione vitalistica di un pensiero divenuto materia e vuota mondanità, come emerge da quest'altro passaggio del testo crociano: «Poiché dunque» – scriveva – «la cosiddetta filosofia dei tempi si dimostra a chi la scruta non filosofia ma vita, per ciò stesso non è forma ma materia della filosofia genuina, la quale con la pienezza della sua storiografia e della sua critica la giudica e la comprende»[5].

Bersagli di questa polemica, come sempre pungente ma accorta nel calibrare giudizi e nel valutare ricadute[6], erano le correnti dominanti del panorama speculativo

[2] Ivi, p. 245.
[3] Ivi, p. 244.
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem.*
[6] Ha notato Rosalia Peluso che «Croce scriveva bene e scriveva "bello", con un uso sapientissimo – e certamente "ornato", benché ne criticasse gli eccessi – della lingua italiana, perfino quando, cosa per molti

della prima metà del XX secolo, l'irrazionalismo e il vitalismo, anzitutto, ma anche le tendenze metafisiche ontologiste e certo materialismo, ritenuti una «pseudofilosofia […] ossessa di sfrenata vitalità e misteriosa di torbidezza»[7]. Scriveva ancora:

> In quel quadro non più domina l'idea della ragione come virtù superiore e direttrice, né della coscienza morale ardente e scrupolosa ed evangelicamente sempre pavida, né quella del rispetto alla persona altrui e pertanto della libertà generatrice di sempre più alto costume, ma vi tiene il campo l'émpito meramente vitale e vi si celebra il culto dell'irrazionale e vi si vagheggia un misto di violenza e di cieca sottomissione e vi si applaude e vi si ammira ciò che è cospicuo e anche a suo modo grandioso, ma intimamente arido e senza amore. Anche nei casi in cui par che l'anima si ripieghi su se stessa e voglia castigarsi e rinnovarsi nella cauta e rigorosa indagine del vero, l'esasperazione dell'amorale individualismo, incapace di amare e di negarsi e placarsi nella comune opera umana, si travaglia nell'angoscia implacabile della morte e del nulla[8].

Si trattava, in altri termini, di ridimensionare il profilo di un pensiero contemporaneo giudicato da Croce artatamente moderno e attuale, nutrito di una vuota pretesa di novità e di rottura col passato – la tradizione dello storicismo idealistico –, che, nella sostanza, di rivoluzionario e di innovativo aveva ben poco, conservando, anzi, tracce evidenti delle direzioni speculative che avevano attraversato la filosofia moderna (con tanta veemenza criticata), la quale, infatti, aveva già riconosciuto e individuato nodi problematici «prima di oggi per opera dei grandi suoi indagatori della politica, delle passioni, dell'economia […]; sebbene, diversamente da quanto oggi si usa, le abbia non solamente asserite ma elaborate logicamente e sistemate con tutte le altre cose che ora si trascurano e che non sono meno reali, meno necessarie e meno importanti di quelle»[9].

Ed era proprio sulla filosofia moderna che Croce indugiava, essendo essa il vero angolo visuale a partire da cui muovere per giudicare un tempo fortemente

---

inconcepibile, scriveva di filosofia. Di più: per esigenze non solo formali ma di natura etica, che spaziano dall'igiene mentale al bisogno di una comunicazione illimitata, faceva in modo che la sua parola fosse franca, chiara, aperta, quasi per nulla disponibile al fraintendimento o alla comprensione "altra"»: R. PELUSO, *Introduzione* a *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, a cura di R. Peluso, supervisione di R. Viti Cavaliere, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2016, p. 21.

[7] *Il carattere della filosofia moderna*, op. cit., p. 243.

[8] Ivi, p. 242.

[9] Ivi, p. 243.

minacciato da una deriva che soltanto una nozione "genuina" della filosofia avrebbe potuto contenere. Tale genuinità metteva capo a un pensiero adeguato «a risolvere il complesso dei problemi di natura speculativa che sono stati agitati […] nel corso della storia della filosofia»[10], adattando una categoria storiografica avente una forte caratterizzazione cronologica – il pensiero «dal Rinascimento o da Cartesio»[11] in avanti – a un genere di qualificazione concettuale in costante evoluzione, in quanto strettamente connessa ai momenti e ai problemi che richiedevano di volta in volta rinnovato impegno speculativo e nuova energia di problematizzazione.

Si trattava, dunque, di una modernità – la sola modernità che fosse possibile giudicare «vivente» − che rendesse «giustizia a tutte le altre filosofie, collocando ai loro luoghi le verità che hanno affermate o le esigenze di verità, laddove le altre non sono in grado di adempiere il medesimo dovere e scoprono rispetto a lei la loro maggiore o minore inferiorità con la sterilità delle loro negazioni»[12].

Una modernità che possedeva, nella visione di Croce, una caratterizzazione teoretica e storiografica tanto forte da interessarne profondamente l'opera, costituendo il tessuto su cui egli ha via via costruito la propria proposta speculativa.
Sia nelle sezioni storiche delle sue opere sistematiche, sia, in ordine sparso, nei tanti interventi e postille pubblicati nell'arco della sua vasta produzione, mai è mancato, infatti, il riferimento a essa, come categoria di pensiero, ma anche come canone storiografico, asse dello sviluppo di una civiltà che in questa particolare stagione ha conosciuto il proprio momento rivoluzionario, a giudizio di Croce ancora perdurante nel suo tempo, malgrado le derive poc'anzi accennate.

È questa la sostanza della profonda e autentica modernità del pensiero crociano: moderno nel suo essere "mondano", come a breve vedremo; moderno nel tracciato storiografico che ne ha definito il profilo, a partire dai suoi autori, tutti legati al corso storico della filosofia moderna; moderno nella tenuta e nella resistenza a istanze che di moderno avevano ben poco; moderno, altresì, nel coraggio che ha

[10] Ivi, p. 241.
[11] *Ibidem.*
[12] *Ibidem.*

determinato, soprattutto nelle ultime fasi della sua vita, soluzioni speculative inedite, forti e audaci, ispirate in maniera originale e coerente da quella modernità. Ricorrendo ancora a una felice osservazione di Rosalia Peluso, si può affermare che

> la modernità di Croce prende forma in primo luogo come gioiosa ed esuberante esaltazione della modernità, e ciò in perfetta consonanza coi tempi […] portando il suo autore perfino su posizioni avanguardistiche; ad esempio, nelle tesi dell'autonomia dell'arte, nella definizione di una "logica del sensibile", nella scoperta dell'"utile" come categoria spirituale, nella dichiarazione di antimetafisica contenuta nel principio della filosofia come metodologia della storia[13].

### *Le ragioni della modernità della filosofia*

Alla base di questa determinazione teoretica c'era una polemica piuttosto forte con lo stile intellettuale che ha dominato per secoli la civiltà europea fino alle soglie della modernità. Uno stile che ha sostenuto, rinnovato e accompagnato due dei bersagli più significativi del pensiero crociano: la metafisica e la filosofia sistematica, la cui decostruzione, a giudizio di Croce, ha rappresentato il cardine della cultura moderna, che le ha sempre guardate con «disamore e distacco»[14].

A quella che efficacemente il filosofo definiva una "corrosione" della metafisica, avevano sostanzialmente contribuito tutte le correnti di pensiero dal Rinascimento in avanti, determinando un nuovo *habitus* culturale che aveva segnato una profonda cesura con i sistemi filosofici dell'età antica e del medioevo. Così, a tal riguardo, notava:

> È risaputo che la concezione di una metafisica e di un sistema chiuso surse nell'antichità e culminò nella scolastica medievale, e che contro di essa operarono il Rinascimento col valore dato all'umanesimo, il razionalismo e l'empirismo del sei e settecento, l'idealismo col suo storicismo, il positivismo col suo naturalismo, e che a corrodere la trascendenza (pure tra ondeggiamenti e persistenze e parziali ritorni o

[13] R. PELUSO, *Introduzione* a *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, op. cit., p. 25.
[14] B. CROCE, *Punti di orientamento della filosofia moderna* [1926], in ID., *Ultimi saggi*, a cura di M. Pontesilli, Napoli, Bibliopolis, 2012, p. 204.

tentativi di ritorni) lavorarono Bruno e Vico, Locke e Hume, Cartesio e Kant, Hegel e Comte. Ed è agli occhi di tutti la fisionomia della società moderna, così diversa da quella medievale e così poco ascetica[15].

Non si trattava, quindi, di deboli revisioni, ma di drastici rivolgimenti, che avevano scongiurato la persistenza di approcci teorici precedentemente sedimentati, creando non già e non soltanto nella cultura filosofica ma nell'intera società moderna un inedito modello intellettuale ed etico, la cui prima e più evidente manifestazione Croce individuava nell'idea di tolleranza, che – scriveva − «non vuol poi dire altro se non che la verità statica ha scemato il suo potere nella profondità delle coscienze, perché […] [essa] è resa effettivamente possibile solo dall'indifferenza, o almeno dal posto secondario al quale la teologia è stata confinata»[16].

Tale confinamento aveva come necessaria e diretta ricaduta l'abbandono di ogni trascendenza, con la conseguente adozione di una prospettiva di attenzione e di ricerca situata nell'esperienza, «in perpetuo accrescimento e divenire»[17]. La ricerca filosofica si configurava, dunque, come esperienza immanente e, quindi, come storia, nel "rifiuto" e nella "negazione" dell'ambito tematico della teologia. Occorreva, di conseguenza, recuperare il senso storiografico e teoretico di una (tornava ancora una volta questo termine) «filosofia genuina» − già presente nell'antichità e nel medioevo, malgrado le derive teologiche −, che soltanto in una prospettiva di emancipazione dalla trascendenza aveva (e avrebbe) potuto esprimere «più energicamente, e in modo più conforme ai tempi, la propria natura»[18]. Tale natura coincideva con un forte radicamento nell'esperienza, che, tuttavia, non implicava un mero appiattimento nei fatti e nelle cose, ma situava l'indagine attorno al momento categoriale dell'esperienza, nell'unità dialettica dello spirito e delle sue forme, alla ricerca delle espressioni storiche di idee e valori che quelle categorie sostanziavano,

[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem.*
[17] Ivi, p. 205.
[18] *Ibidem.*

al di là di ogni «pretesa di dare il sistema definitivo delle eterne idee o categorie o valori, che reggono l'esperienza»[19].

Richiamando le acquisizioni teoriche che avevano sostanziato una delle sue opere più riuscite, apparsa circa dieci anni prima[20] − in cui affermava, oltre che il carattere metodologico della filosofia, il forte legame di essa con la storiografia, nonché la sua caratterizzazione tutta contemporanea, tutta legata alla vita concreta dello spirito e naturalmente protesa verso un'indagine antimetafisica, sempre rinnovata e lontana dall'idea di un "problema unico", risolvibile da un "*purus philosophus*", «quasi Buddha, o "risvegliato"»[21]; richiamando, dunque, le acquisizioni teoriche del passato, Croce tornava ancora sulla questione riguardante la pertinenza categoriale della filosofia, sostenendo, ad esempio, che

> le sue indagini sono circa le categorie, ossia formulano e risolvono sempre nuovi problemi che il crescere della vita, e la necessità di operare e di giudicare fatti sempre nuovi, porgono senza cessa allo spirito, giusta il detto del poeta che quel che si possiede bisogna sempre riguadagnarselo[22].

Facendo sua quest'ultima, efficacissima, lezione di Goethe, Croce configurava, così, per la filosofia uno spazio di azione inesauribile e sempre nuovo, costruito attorno all'unico momento forte dell'atto conoscitivo, il conoscere «delle cose particolari e individue»[23], che si caratterizzava come l'atto umano per eccellenza, poiché affatto prossimo a un soggetto che della realtà fosse parte attiva, in quanto suo artefice, costruttore, modellatore e interprete.

Oltre che la corrosione della metafisica, dunque, il pensiero moderno aveva prodotto un'altra "rivoluzione mentale e morale", che Croce, appunto, collocava nella scoperta del valore dell'individualità, concetto cardine del pensiero dal Rinascimento

---

[19] Ivi, p. 206.
[20] Cfr. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia* [1917], a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1989, pp. 167-81.
[21] Ivi, pp. 178 e 1760.
[22] B. CROCE, *Punti di orientamento della filosofia moderna*, cit., p. 206.
[23] Ivi, p. 207.

al Romanticismo, la cui «efficacia rivoluzionaria» e la cui «potenza creativa» avevano profondamente rinnovato il profilo teorico della poesia, della storia, delle scienze naturali, ma anche della morale e della politica.

Per mezzo di esso – scriveva infatti –, dal Vico via via fino al nostro De Sanctis, fu rivendicato il proprio della Poesia contro le astrazioni della scienza e le speculazioni della filosofia, che la disconoscevano o si sforzavano di piegarla a loro ancella. Per mezzo di esso, la Storia si mantenne e crebbe contro la considerazione meramente scientifica o astrattamente filosofica, che la dichiarava incapace di verità universale e perciò inutile […]. Per mezzo di esso, le scienze naturali affermarono i loro diritti contro la scolastica, riportando l'indagine alla particolarità dei fatti. Per mezzo di esso, nella vita morale fu rivendicata la vocazione e la missione di ciascuno, il valore della persona; e nella vita politica, l'inventività e l'intrapresa e la libertà, e tutto ciò che amplia, invigorisce e onora il mondo moderno[24].

Contro l'astratto universalismo del medioevo, il concetto di individualità ripristinava un'aderenza alla realtà che restituiva il pensiero alla sua più prossima e coerente ricaduta, quella dei fatti – naturali, umani, storici – assecondati e rinforzati dall'azione del giudizio e non già abbandonati alla casualità delle valutazioni quantitative cui abitualmente si pensava in ordine al mero ambito dell'esperienza concreta: «Contro le pallide larve concettuali esso [infatti] dava risalto alla varietà e pienezza della vita; contro il tentativo di comprimere e tiranneggiare, mercé astrazioni diventate capricciosi idoli dell'immaginazione, dava risalto alla infinita libertà delle individuazioni»[25].

Dal riconoscimento di questa rivoluzione di pensiero quale portato della modernità all'elaborazione teorica della flessione più significativa di tale riconoscimento il passo era breve: il concetto di individualità – pensato, non a caso, da Vico e accompagnato da pressoché tutta la riflessione moderna fino all'Ottocento – rimandava, infatti, a un'opzione teorica duttile e stratificata che, lungi dall'estromettere l'universale dal pensamento dei fatti dell'esperienza, lo declinava

[24] B. Croce, *Sul concetto d'«individualità» nella storia della filosofia* [1928], in ID., *Ultimi saggi*, op. cit., pp. 343-44.
[25] Ivi, p. 344.

felicemente con il particolare, significando quell'idea di "universale concreto", sostanza e supporto dell'asse logico del pensiero contemporaneo.

Non si trattava, in altri termini, di separare, di isolare due approcci conoscitivi certamente distinti, ma di distinguere e al contempo unificare, di verificare il tono della loro relazione, nella consapevolezza che «l'un termine non avrebbe senso e vita privo dell'altro»[26]. A conferma della "verità" di tale relazione giungevano i percorsi della poesia, della vita pratica e della politica, analizzati da Croce in funzione della presenza, nel loro tracciato, del «lievito»[27] di una prossimità che rendeva concreto l'universale, attuandone il tessuto logico, e categorizzava l'individuale, sottoponendolo alla mediazione del pensiero. «La poesia», scriveva,

> non è senza l'universale (come, da sua parte, la filosofia non è senza l'individuale, essendo sempre storicamente individuata). […] Similmente non si teorizza più la sfera delle passioni e delle utilità come quella dell'individualità verso la sfera morale che è dell'universalità, perché né nella prima è assente l'universalità né nella seconda l'individualità. […] Per altro rispetto, nelle concezioni politiche non si contrappone più l'individuo allo Stato e lo Stato all'individuo, la libertà all'autorità o l'autorità alla libertà, e neppure si fiaccano i due termini in eclettica conciliazione[28].

Unire, dunque, in un rapporto di reciproca legittimazione, senza indebolire, ma, viceversa, corroborando una conciliazione, il cui significato il pensiero moderno aveva ben compreso, traghettandone il portato nel pensiero contemporaneo. Ed era proprio questa la sfida teorica cui Croce si sentiva chiamato in prima persona, consapevole delle inadempienze dei «predicatori dell'universale concreto», sempre pronti a perdersi in astrazioni ovvero in una «statica identità»[29] e poco disposti a compiere fino in fondo il percorso della rivoluzione logica preparata dal pensiero moderno.

---

[26] Ivi, p. 345.
[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*.
[29] Ivi, p. 346.

Un pensiero, il cui modello di conoscenza non veicolava sistemi definitivi e visioni del mondo statiche, ma situava il confronto con la realtà in una «perpetua catena di sistemazioni»[30], in una prospettiva a un tempo transeunte ed eterna, che pensasse la realtà non come un fatto, ma come «un continuo farsi», come «infinita potenza creativa»[31].

Si trattava, dunque, di una filosofia "nuova" e tutta "umana", che Croce riteneva connotata da un'"intrinseca virtù": nuova, nel suo immettere in maniera multiforme e rinnovata nel circuito della vita e della storia idee e nessi concettuali della migliore tradizione speculativa della filosofia europea; umana, nel suo individuare nelle categorie del pensiero (moderno) l'antidoto per la deriva in cui versava, per molti aspetti, l'età contemporanea. Scriveva infatti:

> Ci sarebbe, invece, luogo a discorrere della intrinseca virtù che ha la filosofia, intesa come indagine circa le categorie, gli ideali e i valori della storia, e coscienza sempre più ricca e profonda di umanità, a risolvere la crisi religiosa, nella quale la società moderna si dibatte e soffre: una crisi che si è fatta acuta da quando, dopo la giovanile baldanza del Rinascimento, dopo la sicura ma alquanto facile e arida fiducia del razionalismo illuministico, si aprì l'età romantica, che ancor dura, con le sue discordi aspirazioni, col suo idealismo e col suo sensualismo, coi suoi sogni di beatitudine e con le sue disperazioni pessimistiche. Da questa crisi non si verrà fuori se non col rinvigorimento e svolgimento della nuova e umana religiosità, almeno per coloro che stimano utopia la restaurazione delle vecchie religioni o l'introduzione nel mondo europeo delle antichissime religioni orientali[32].

A partire da una profonda fiducia nel valore dell'esperienza storica e nel rispetto di quell'esigenza di realtà che si era sedimentata nella cultura moderna, l'unica strada percorribile diveniva quella dell'abbandono di ogni prospettiva metafisica, come di ogni visione soprastorica, fondando, per converso, una nuova forma di religiosità – e di religiosità si trattava, essendo impossibile, per Croce, espungere dal carattere dell'umano la sua dimensione religiosa –, che fosse profondamente connessa alle forme storiche del pensiero e a quell'inedito ruolo della

[30] B. CROCE, *Punti di orientamento della filosofia moderna*, cit., p. 207.
[31] Ivi, p. 208.
[32] Ivi, p. 209.

ricerca filosofica cui spettava, come già accennato, il compito di rinnovare, evitandone le derive, il corso storico della contemporaneità.

A queste forme del pensiero corrispondeva, ovviamente, una profonda trasformazione del ruolo del filosofo, chiamato a esercitare una virtù conforme all'altezza del compito cui era destinato: rispondere alle emergenze del proprio tempo, recuperando le conquiste migliori di una tradizione gloriosa, consapevole della feconda unità che avrebbe dovuto caratterizzare il pensiero e le sue manifestazioni. Così, infatti, scriveva:

> La consapevolezza dell'unità, cioè del vivo ricambio che corre tra filosofia ed esperienza, tra metodologia e storia, rende necessaria la formazione di un nuovo tipo di studioso di filosofia, che partecipi alle indagini della storia e della scienza, e soprattutto al travaglio della vita del suo tempo, politica e morale, se non con l'opera direttamente pratica, con l'osservazione e con la passione: dello studioso di filosofia che, per esser veramente tale, non dev'essere «puro filosofo», ma esercitare, come tutti gli altri uomini, qualche mestiere, e prima di tutto (ed è bene non dimenticarlo, giacché spesso i filosofeggianti han voluto dimenticarlo), il mestiere di uomo[33].

### *I percorsi della modernità della filosofia*

L'esercizio di questo "mestiere" si traduceva, dunque, nella generazione di nuova umanità e in una costante azione di controllo di una realtà che andava sorvegliata e accompagnata, in quanto preda di mistificazioni e di derive che poco lasciavano sperare in un recupero fruttuoso e duraturo delle conquiste del pensiero moderno.

Asse di questo esercizio era principalmente, come già accennato, il recupero di una riflessione "mondana", che restituiva il pensiero all'esperienza, alla vita, alle forme del sensibile e della prassi, riabilitate del tutto, come dimostra l'itinerario concettuale seguìto durante l'età moderna dalle "due scienze mondane", l'Estetica e l'Economia, cui Croce, nel 1931, dedicava un denso saggio[34].

---

[33] Ivi, p. 210.
[34] B. CROCE, *Le due scienze mondane. L'estetica e l'economia* [1931], in ID., *Ultimi saggi*, cit.

Dotate di una «natura antiascetica, antitrascendente, mondana, profana»[35], esse confermavano il tono della "rivoluzione" intervenuta tra Medioevo ed età moderna, dimostrando il «profondo dramma»[36] che aveva segnato il passaggio tra le due stagioni. Con «crescente intensità»[37], infatti, avevano impresso una svolta determinante alla storia intellettuale europea, contrapponendo due stili di pensiero molto diversi e inaugurando una tradizione teorica senza precedenti. Ignote pressoché completamente alla filosofia del Medioevo, «che, nella sfera pratica, conosceva solo la Morale, e moralisticamente risolveva i problemi politici ed economici quando le venivano innanzi e non le era dato evitarli, e, nella sfera teoretica, la Logica, e riduceva la poesia e l'arte a mezzi di significazione e di divulgazione delle sacre verità»[38], rappresentavano il carattere e il vigore di un nuovo modo di intendere la sintesi conoscitiva, il rapporto tra soggetto e oggetto, il confronto tra la struttura categoriale del pensiero e l'esperienza. Il tutto, a partire da un netto e inesorabile rifiuto di ogni prospettiva di trascendenza, con la conseguente adozione di un orizzonte intellettuale legato ai fatti, alla realtà, alla vita, all'esperienza.

A rendere affatto determinante per il corso dell'età moderna il tracciato intellettuale delle due scienze era, in sostanza, il loro aver giustificato teoreticamente e sistematizzato il "senso", rivendicandone il valore contro la «diffidenza o addirittura [la] negazione e [gli] esorcismi [del] medioevo»[39]. A partire da questa rivendicazione, l'elemento sensibile e intuitivo da una parte, e quello pratico o dell'utile dall'altra, si ritagliavano uno spazio nella sintesi conoscitiva accanto alla componente logico-raziocinativa, accreditando al mondano, al pratico, al reale un rilievo mai avuto prima. Così scriveva Croce:

E poiché il «senso» aveva due congiunti ma distinti significati, e designava, da una parte, quel che nel conoscere non è logico e raziocinativo ma sensibile e intuitivo, e, dall'altra, quel che nella pratica non è per

[35] Ivi, p. 51.
[36] Ivi, p. 50.
[37] *Ibidem*.
[38] Ivi, p. 51.
[39] Ivi, p. 53.

sé morale e dettato dal dovere ma semplicemente voluto perché amato, desiderato, utile e piacevole, la giustificazione dottrinale metteva capo, da una parte, alla logica dei sensi o logica poetica, scienza del puro conoscere intuitivo o Estetica, e, dall'altra, alla edonistica, alla logica dell'utile, all'Economica nella sua più larga comprensione[40].

La ricaduta teoretica di tale ampliamento della sfera conoscitiva non era di poco conto, poiché, a partire da tale riassorbimento della realtà – e, in particolare, dell'asse della volizione e dell'intuizione –, nel campo della riflessione si assisteva a quella «redenzione della carne»[41] che avrebbe caratterizzato di là in poi pressoché interamente il corso della filosofia europea. La vita e le sue forme, in altre parole, venivano finalmente giustificate teoreticamente; l'esperienza e le sue manifestazioni venivano innalzate ad attività dello spirito, divenendo forme specifiche di esso, con un proprio ruolo e una propria specificità. Al contempo, però, tale operazione importava anche una "sensualizzazione" dello spirito e di quelle sue attività, quali la logica e l'etica, unanimemente riconosciute come sua esclusiva prerogativa, a lungo tenute distanti dall'ambito della prassi e dell'empiria. Così, infatti, scriveva:

Giustificare il «senso» importava, senza dubbio, nell'atto stesso, spiritualizzarlo, perché dalla posizione di estraneo o di opposto alla spiritualità, di nemico pericoloso e insidioso e rapace e contro cui si doveva combattere irremissibilmente e ad oltranza, esso era trasferito dentro lo spirito, come spiritualità anch'esso, spiritualità con una sua propria fisionomia, un proprio ufficio, un proprio valore, e perciò necessaria alla sana e intera vita spirituale. Ma se per tale interiorizzamento ed elevamento il senso si spiritualizzava, anche lo spirito si sensualizzava, o piuttosto ritrovava l'integrità e l'armonia, cessando di spasimare per la mutilazione che gli era stata inflitta di alcune parti essenziali del suo essere ed operare; e la logica e l'etica discendevano dal sopramondo nel mondo, e l'una da logica scolastica e formalistica si faceva osservatrice, sperimentale e induttiva, e l'altra, la morale, da legislazione trascendente si mutava in sentimento o coscienza morale, da nemica delle passioni e delle utilità in loro amica indulgente e severa insieme, che non le strappava dal cuore dell'uomo ma, innalzandole e purificandole, ne traeva vigore per la propria vita e azione[42].

Questi nuovi indirizzi intellettuali avevano, a giudizio di Croce, impresso una svolta significativa ai nuovi orizzonti di pensiero della modernità, con, in primo

[40] *Ibidem*.
[41] *Ibidem*.
[42] Ivi, pp. 53-54.

luogo, il definitivo abbandono di ogni residuo di trascendenza e dei retaggi della logica intellettualistica, preparando il terreno per la messa a dimora di quella che, probabilmente, si apprestava a divenire il vero elemento di discontinuità rispetto al passato: la logica dell'universale concreto, su cui Croce costruiva la propria proposta speculativa, supportato da un itinerario teorico che aveva accompagnato felicemente questa nozione lungo tutto il corso della modernità. In tal modo, la filosofia si apriva alla storia, la più alta formalizzazione di quel felice incontro tra pensiero, prassi e realtà, dischiudendo un più fecondo dominio della riflessione, che finalmente riusciva a «chiudere perfettamente il cerchio della concezione immanentistica della realtà»[43].
Accanto a questa ineludibile tappa del pensiero occorreva collocare, tuttavia, un'altra importante acquisizione della filosofia moderna, che aveva contribuito, secondo Croce, a ricostituire il nesso logico di un metodo e di una prospettiva di immanenza, ossia la composizione di quello che egli riteneva «il più grave dei dualismi che impedivano e impediscono quella chiusura: il dualismo di spirito e natura»[44]. Nato dalla «credenza volgare»[45] e sopravvissuto a lungo alle repliche dei suoi oppositori, in quanto uno dei più "tenaci" della riflessione filosofica, al quale avevano ceduto la filosofia della natura del Rinascimento, ma anche alcune direzioni della filosofia idealistica e romantica, tale dualismo – cui Croce si era già richiamato nel saggio del 1926, su cui abbiamo pocanzi indugiato[46] – richiamava al filosofo tutta la difficoltà che aveva interessato nei secoli il percorso di "redenzione della carne", che a lungo aveva allontanato il pensare speculativo dall'unica verità che fosse possibile affermare, ossia l'assoluta appartenenza dello spirito alla materia, alla vita, alla storia.

[43] Ivi, p. 54.
[44] Ivi, p. 55.
[45] *Ibidem.*
[46] In questo saggio Croce aveva, infatti, parlato, non senza una nota polemica, del "persistente" dualismo di storia e natura, «poste mitologicamente come due entità metafisiche, laddove non son altro che due modi gnoseologicamente diversi di elaborazione mentale dell'unica realtà: l'uno, un modo puramente teoretico, l'altro un modo teoretico-pratico»: B. CROCE, *Punti di orientamento della filosofia moderna*, cit., p. 207.

In questo processo di liberazione dello spirito «dall'incubo di una natura esterna», l'impianto teoretico delle due scienze «per eminenza mondane»[47] aveva dimostrato che

non sussistono già due ordini di realtà o due mondi, l'uno spirituale e l'altro naturale o materiale, l'uno governato dalla finalità, l'altro sottomesso alla causalità, l'uno vivente e l'altro meccanico, ma che l'unica compatta inscindibile realtà può essere a volta a volta elaborata secondo i concetti di spirito, vita, fine, e secondo quelli di materia, causa, meccanismo[48].

Così pensiero e prassi recuperavano la loro naturale, reciproca appartenenza e sancivano il definitivo abbandono da parte della filosofia dei vuoti schemi del pensiero medioevale e tardo-antico, restituendo alla verità il proprio più coerente dominio, quello della storia, delle azioni, dei fatti: in una parola, della vita, come Croce scriveva in uno dei passaggi conclusivi del saggio:

Le due scienze filosofiche, che abbiamo dette precipuamente moderne e che si riferiscono l'una alla praxis nella sua vita dinamica e passionale, e l'altra alle figurazioni della fantasia, apprestano i dati necessari alla soluzione del problema, svelandoci l'oggetto per nient'altro che quella vita passionale, quegli stimoli, quegli impulsi, quel piacere e dolore, quella varia e molteplice commozione, che è ciò che si fa materia della intuizione e della fantasia e, attraverso essa, della riflessione e del pensiero. La verità, in conseguenza di questa concezione, non sarà, dunque, da definire, come nella scolastica, *adaequatio rei et intellectus*, giacché *res* come *res* non esiste, ma ben piuttosto […] *adaequatio praxeos et intellectus*[49].

Queste riflessioni non erano il frutto di mere esigenze legate alla costruzione di un sistema, a dire il vero già compiuto, negli anni cui risalgono gli interventi che fino a qui abbiamo analizzato. Esse erano presenti, infatti, anche nella riflessione crociana

[47] B. CROCE, *Le due scienze mondane. L'estetica e l'economia*, cit., p. 62.
[48] Ivi, p. 57.
[49] Ivi, p. 59. Non a caso, nel più volte ricordato saggio del 1926 aveva scritto: «Tutti gli acquisti realmente fatti dalla filosofia si ravvisano esser nient'altro che perfezionamenti delle nostre conoscenze intorno ai modi in cui lo spirito opera per produrre la scienza e l'arte e l'azione pratica e morale, e via particolareggiando», con ciò stabilendo una via esclusivamente ed eminentemente pratica dello spirito, entro cui si situava ogni possibile (e pensabile) forma della vita: B. CROCE, *Punti di orientamento della filosofia moderna*, cit., p. 205.

della maturità[50], come dimostra un significativo saggio del 1946, in cui vengono pressoché interamente ripresi diversi momenti della discussione precedente sulle ragioni della modernità, arricchiti, però, da una nuova considerazione che aiuta a comporre con maggior efficacia il quadro storico e teorico dell'ambito problematico in questione.

Un ambito, a dire di Croce, ancora in piena evoluzione, che recava in sé una rivoluzione «filosofica, e anzitutto gnoseologica»[51], cui occorreva ancora tempo per svolgersi compiutamente e che aveva alla base il contrasto per eccellenza del pensiero, ma anche del corso storico della filosofia: quello tra vita attiva e vita contemplativa, tra "concezione mondana" e "concezione oltremondana" della vita, e quindi tra medioevo ed età moderna.

A tal riguardo, egli individuava un "primato" che contraddistingueva il corso storico del pensiero moderno e che non riguardava una particolare forma dello spirito, né un principio, ovvero una singola sfera del sapere, ma rinviava, piuttosto, al criterio della costruzione per eccellenza, al "fare", un fare che fosse agire pensato, criterio di conoscenza e quindi di azione, «l'attività contro la passività del contemplare, […] che non si restringe al fare utile e morale, ma si estende ed abbraccia in tutte le sue forme il fare che è conoscenza, dal conoscere che è della poesia a quello della filosofia e della storia»[52]. Non a caso, per esprimere questa connotazione, ricorreva alla significativa sfumatura contenuta nel termine greco ποιεῖν, distinguendolo dall'ambito della mera prassi, espressa, viceversa, dal greco πράσσειν e πράξις[53]. La rivoluzione della modernità, a suo giudizio, risiedeva, dunque, nell'aver conferito dignità teoretica e gnoseologica al fare, all'attività, all'agire della conoscenza, a un

[50] Sulla riflessione matura di Croce intorno alla modernità avrò modo di dire nel corso del lavoro. In questa fase, mi limito a ricordare quanto Rosalia Peluso ha scritto a tal riguardo, e cioè che «il maggiore contributo crociano alla modernità è […] nei modi della sua sofferta e coraggiosa meditazione sul "vitale", su questo "elemento barbarico" […] un serbatoio biologico e mitologico, fucina di istinti e credenze che sta ancora davanti a noi, perché già dentro e dietro di noi. L'antiragione che è sempre da vivere e da pensare»: R. PELUSO, *Introduzione* a *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, op. cit., p. 27.
[51] B. CROCE, *Il primato del fare* [1946], in ID., *Filosofia e storiografia*, a cura di S. Maschietti, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 12.
[52] Ivi, pp. 12-13.
[53] Ivi, p. 12.

fare pensato e per questa ragione agito e realmente esperito, giustificato in ogni ambito del sapere.

A tale acquisizione il pensiero moderno era giunto attraverso un «travaglio»[54] che non aveva precedenti nella storia del pensiero occidentale, in quanto matrice di una "filosofia del fare" che lasciava definitivamente in secondo piano il puro "contemplare", da sempre asse della speculazione. Nel prendere in considerazione questa paradigmatica accezione del pensiero moderno, Croce esplicitava al meglio la propria passione per la storia della filosofia, «per così dire regolata dai canoni teoretici e metodologici da lui stesso proposti nelle opere sistematiche»[55], unitamente al carattere del proprio mestiere di storico, di artigiano del sapere, di abile e sapiente indagatore e interprete del corso storico del pensiero, rivitalizzato da una quanto mai efficace capacità di penetrare la sostanza dei problemi che hanno interessato la storia intellettuale dell'età moderna, con significative e durature ricadute sul pensiero contemporaneo: il tutto, poiché «non poteva disgiungere la filosofia dalla sua storia: una disgiunzione perseguita soltanto da coloro che professavano l'ideale di una storiografia "oggettiva", di una storiografia senza giudizio, analoga a quella "storiografia senza problema storico", liquidata»[56] senza tentennamenti.

Fortemente motivato da una prospettiva teoretica secondo cui la storia della filosofia, «come di ogni altro aspetto dello spirito, richiede nuovo ordine, nuove prospettive e nuova materia a misura degli approfondimenti che il pensiero compie di sé stesso»[57], Croce non poteva non affrontare lo sforzo poderoso che il pensiero moderno aveva compiuto, partendo da quel "genio solitario" il cui peso speculativo era troppo a lungo rimasto nell'ombra: Giambattista Vico occupava, infatti, ai suoi occhi, un «posto eminente»[58] nella storia della filosofia moderna, ed era senz'altro

[54] Ivi, p. 15.
[55] G. COTRONEO, *Storia della Filosofia*, in *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, op. cit., p. 678.
[56] Ivi, p. 680.
[57] B. CROCE, *Il primato del fare*, cit., pp. 15-16.
[58] Ivi, p. 15.

uno dei più accreditati artefici di quella rinascita del pensiero nel fare, che aveva definitivamente modificato gli orizzonti di pensiero della modernità.

Da Vico a Hegel, la filosofia moderna aveva compiuto il proprio corso più faticoso e significativo, aveva, cioè, superato gli angusti limiti di quella «filosofia della contemplazione»[59] in cui, invece, era rimasto imprigionato Cartesio, dai più ritenuto il padre di quella modernità, per aprirsi a un'accezione della filosofia che restituiva il conoscere all'uomo: con Vico, infatti – e mai più così limpidamente dopo di lui –, «tutto il mondo umano e storico era guadagnato alla conoscenza e alla verità»[60], giacché il pensiero moderno aveva finalmente compreso il potere che il soggetto era in grado di esercitare sui propri prodotti. A partire da quell'efficacissima e feconda "conquista" del mondo storico, per usare una felice espressione di Ernst Cassirer, ricompreso nella sfera conoscitiva, la filosofia abbandonava gli idoli del Seicento e del Settecento, la matematica e la fisica, per consegnarsi alle forme più alte dello spirito, agendo così in funzione di quel "fare" che tanto potentemente stava entrando nel dominio del pensiero.

Croce riconosceva a Vico un ruolo che non poteva essere attribuito con la medesima fedeltà a Kant, il quale, se, per un verso, dava vita a un'«attivistica sintesi a priori, che fonde nel giudizio l'intuizione con la categoria e la cui efficacia innovatrice possedeva un'estensibilità, e perciò una universale validità»[61], per un altro verso non era riuscito a condurre fino in fondo il sentiero della medesimezza tra vero e fatto, relegando quest'ultima al mero ambito delle scienze fisico-matematiche, senza rendersi conto pienamente della potenza rivoluzionaria del fare della conoscenza che è storia e al tempo stesso filosofia in quanto pensamento di essa. Se, in altri termini, «la conversione del fatto col vero si determinava sotto un altro dei suoi aspetti e problemi nella sintesi a priori»[62] kantiana, in questa veniva a mancare l'indispensabile "riconoscimento" della storicità quale forma precipua della connessione tra i fatti e l'apparato categoriale della loro comprensione.

[59] Ivi, p. 16.
[60] *Ibidem*.
[61] Ivi, p. 17.
[62] *Ibidem*.

Tale riconoscimento riceveva, invece, una prima compiutezza con Hegel, nel cui pensiero la «primaria importanza della logica della storia irrompe[va] nella filosofia»[63], restituendo ai fatti le proprie legittime ambizioni, garantite dalla logica dell'universale concreto, sintesi di particolare e universale, di prassi e teoria.

Come già in Kant, tuttavia, lo sforzo speculativo di Hegel non riusciva a compiersi nella direzione di un proficuo e inedito acclimatamento del pensiero vichiano. Sostanziando l'universale concreto nella dialettica degli opposti, che tentava di conciliare l'opposizione a tutti i livelli presente nella vita del pensiero, Hegel non era riuscito a riconoscere il valore della distinzione, vera anima della dialettica. «Gli accadde perciò», scriveva Croce,

> che, concependo lo svolgimento dello spirito e quello della storia come un incalzarsi di mere opposizioni e di superamenti, dovette, per dare il fine e il senso al processo da lui ideato, porgli un termine, che contraddiceva alla logica del processo stesso perché ne negava la legge e il suo *numquam quiescere* coronava con un assoluto *quiescere*, con un riposo definitivo dell'azione e del pensiero e di tutta la storia nella raggiunta visione dell'Idea, onde il suo sistema si configurò in una teologia, in cui il Dio Idea si risolveva a creare il mondo della natura, sul quale innalzandosi l'uomo, e percorrendo un definitivo svolgimento ideale e storico, si redimeva e tornava a Dio, con un viaggio aperto da un inconcepibile inizio e chiuso da una inconcepibile fine[64].

La deriva nella teologia impediva, dunque, a Hegel di approdare a quella vera e autentica filosofia dell'immanenza, reticolo di quel "fare" pensato a cui consegnare definitivamente il cammino della storia.

Per approdare finalmente al «carattere attivistico» del pensiero, rendendo giustizia alla rivoluzione vichiana e ridimensionando gli eccessi del kantismo e dell'hegelismo, occorreva dare smalto a una concezione plastica e organica della storia, che convertisse pienamente il vero col fatto: la concezione della filosofia come storicismo assoluto, appunto, cui Croce dedicava quella stagione molto operosa della

[63] *Ibidem*.
[64] Ivi, p. 18.

sua riflessione matura, cui risale il saggio sul quale stiamo indugiando, unitamente ad altri interventi molto noti dedicati alla logica dello storicismo[65].

Si trattava, in breve, di una concezione «nella quale la filosofia stessa, anziché star di sopra la regina, è parte tra le parti dell'unica realtà della storia, tenendo in questa l'ufficio di riflessione metodologica»[66].

Solo in questa forma teoretica, secondo Croce, era possibile compiere il senso della modernità: «Il *cogito* di Cartesio – scriveva –, che invano tentò di passare al *sum* spirituale e creativo, al *sum* attivo e pratico, e lasciò intatta la *res*, ricevendola per credenza e per fede, si è convertito ora in un fare che media, pensandolo, il già fatto col nuovo fare, nel circolo ideale e storico della realtà»[67].

A partire da questa conversione, la filosofia stessa riceveva una rinnovata considerazione, divenendo collante delle varie dimensioni della realtà ed energia di pensiero dei fatti della storia, unico e vero banco di prova della sua legittimità. In tal modo, il portato della modernità poteva dirsi compiuto.

*Emilia Scarcella*

[65] Cfr. B. CROCE, *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto* [1939], in ID., *Il carattere della filosofia moderna*, cit., pp. 9-28.
[66] B. CROCE, *Il primato del fare*, cit., p. 20.
[67] *Ibidem*.

# *Note sulla Natura in Benedetto Croce*

Ahimè, dove prendere,
quando viene l'inverno, i fiori?

(Friedrich Hölderlin)

***Breve prologo***

Adolescente, Croce aveva sperimentato una natura "matrigna", fredda e ostile, benché priva di intenzioni malevole, sino a dover convenire che essa è movimento puro chiuso in sé, per nulla affine al moto dei volenti o a quel bisogno di sapere che anima gli umani. La sua famiglia ne portò il segno funesto dopo il terremoto del 1883, sicché il giovane Croce conservò sempre tragicamente l'impressione di una natura passiva, meccanica, inespressiva di scopi o valori.

E tuttavia la Natura non gli apparirà mai, nel corso dei successivi anni di operosità filosofica, come una realtà esterna all'uomo, mentre gli sembrò talvolta "estranea" alle potenzialità della condizione umana.

In alcune noterelle polemiche, tra il serio e il giocoso, sul finire degli anni Trenta, Croce ironizzava su quei filosofi che hanno di mira il riscatto del mondo esterno contro la presunta negazione di esso propugnata dagli idealisti. Mostrava proprio in quegli anni una gran diffidenza per il termine "idealismo" e tuttavia mai si sarebbe schierato con i difensori di un tale "realismo". Nessuno può negare, diceva, la realtà di qualcosa di assolutamente altro dallo spirito o della natura fuori di noi, e tuttavia nessuno può ritenere che sia pensabile qualcosa di esterno allo spirito, che sia cioè inteso come non pertinente o estraneo alla vita spirituale. Si comprende allora che egli rifiutava l'"esternità" della natura, non già la sua realtà, che difatti è tale proprio perché sta in relazione con il pensare e l'agire nel mondo. L'impressione di straniamento che la natura produce nell'animo umano appartiene semmai al sentire piuttosto che al pensare, e consiste in una profonda emozione che va dalla

spaesatezza al senso del sublime, dalla percezione d'essere in balia di una potenza sovrumana al pathos estetico di una grandezza incommensurabile. Croce, in definitiva, si guardò bene dall'incappare nel dualismo di natura e spirito, dal cadere nell'incongruenza di quei falsi filosofi, "nuovi manichei", che si pavoneggiano nelle contraddizioni insolubili, dimenticando che sul piano teoretico «la civiltà europea è terribilmente unitaria e dialettica»[1].

Il rapporto tra natura e spirito, tra natura e storia scorre come un filo di Arianna nei numerosi scritti filosofici di Croce, costituendo un prezioso punto di orientamento nell'intricata trama di sensibilità e intelligenza che noi stessi siamo, individui che sono nati e che sanno far nascere, esseri "spirituali" per costituzione e per destinazione, come aveva suggerito Kant nell'Antropologia prammatica. Sta di fatto che solo in virtù del *Geist* l'uomo è sempre ciò che possiamo aspettarci da lui, dalla sua capacità di andare oltre la finita natura che lo contraddistingue.

### *La natura nell'arte*

La riflessione sull'arte e sul bello ha rappresentato per Croce una grande riserva di spunti e di suggestioni, com'ebbe egli stesso a scrivere negli anni della sua maturità intellettuale. Sicché anche la natura, inanimata e animata, trova posto sin dalle prime trattazioni filosofiche nella Memoria pontaniana del 1893 e nelle *Tesi fondamentali* del 1900, giungendo a un culmine teoreticamente rilevante nella *Poesia* del 1936, attraverso un cammino non proprio lineare di considerazioni sul sentimento nell'arte e sul carattere cosmico e totalizzante dell'espressione artistica. Tra l'inizio e la conclusione di questo percorso la Natura ha un ruolo tutt'altro che secondario.

Nella Memoria del 1893 (*La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*) Croce si chiedeva se la storia fosse arte o scienza[2]. Problematizzava una questione per lui nuova sulla base, però, di un'acquisita teoria del bello, che tracciava, in un breve paragrafo del suo testo di esordio, già con piglio deciso e pochi dubbi. Riprendeva da

[1] B. CROCE, *Dal libro dei pensieri*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 2002, pp. 128-32.
[2] B. CROCE, *Primi Saggi* [1918], Bari, Laterza, 1951.

Hegel la definizione del Bello come manifestazione sensibile dell'idea, avendo egli fatto tesoro della lezione di De Sanctis sull'estetica hegeliana. Esclusi il sensualismo, il razionalismo e lo sterile formalismo di matrice herbartiana, si concentrava allora sul concetto centrale di *espressione*, tutt'uno col contenuto che adegua e trasforma profondamente. Neppure è più il caso di distinguere il bello naturale da quello artistico, perché anche la natura bella è "animata" da chi la contempla, togliendola all'artificio di una mera apprensione sensoriale. La natura non sta di fronte "inanimata" sia nel caso dell'arte sia nella storia, la quale è anch'essa rappresentazione dell'individuale e dunque "espressività" di contenuti d'ogni tipo, così come può essere bello anche il brutto e il moralmente disdicevole di cui sono esempio luminoso certi personaggi della tragedia antica e moderna.

Nelle *Tesi* d'inizio Novecento Croce trattava i temi dell'arte sempre prediligendo il versante naturale dell'essere umano, senza nulla concedere al significato idealistico-metafisico dell'estetica filosofica ottocentesca[3]. L'espressione artistica presuppone l'impressione sensibile tanto da non poterne fare a meno e si distingue dall'espressione naturalistica (presente nei testi di scienza della natura e in Darwin, per esempio) per il fatto che le impressioni sempre la seguono piuttosto che precederla. Possiamo, infatti, descrivere le impressioni al cospetto delle modificazioni fisiche della terra mentre dobbiamo presupporle alla base dell'espressione artistica, la quale non potrebbe nascere dal vuoto della sensibilità umana. Sentimenti ed emozioni sono il sale dell'arte, benché questa non possa consistere "naturalisticamente" nell'effusione di moti dell'animo. L'espressione, che diciamo artistica, consiste nell'*attività* di contro alla passività delle impressioni sensibili. E l'attività non è mera naturalità, essendo la natura anche in noi *pathos* per definizione, ossia patica recezione nei diversi momenti della vita vissuta.

Si delineava, così, la teoria crociana dell'arte come attività spirituale che eleva a forma, trasformandolo, un contenuto basato sulle impressioni del vivere naturale. Si annunciava la fondazione di un'Estetica che non muove dal Bello in sé, origine e

[3] B. CROCE, *Tesi fondamentali di un'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* [1900], ristampa anastatica a cura di F. Audisio, Napoli, Bibliopolis, 2002.

mèta di un cammino progressivo di avvicinamento all'assoluto. Se c'è progresso nell'arte, ed è innegabile che ci sia, si tratterà del progresso sempre presente nel lavoro spirituale anche non artistico: «L'uomo è in progresso quando lavora spiritualmente: quando in luogo di adagiarsi nella passività naturale, si afferma come attività»[4].

Non c'è attività umana che non abbia bisogno di avere per base l'essere naturale dell'uomo, cioè le sue impressioni. E tuttavia ogni elaborazione di esse non è un mero fatto psichico. Chi può negare che non le si accompagnino fenomeni analizzabili come il calore, una circolazione più intensa, il battito cardiaco più frequente, con connesso affaticamento fisico o ristoro di forze? Ingenuo è, però, il tentativo di spiegare il valore spirituale col dato fisiologico fino a includere il fatto patologico. Assurda è, per il primo Croce, la relazione del genio artistico con la malattia o con la follia. La distinzione di normale e anormale, di sano e malato è proprio il frutto di quelle scienze umane che si vorrebbero negare in nome dell'esclusiva naturalità dell'uomo. Ai sostenitori della teoria patologica del genio non bisogna dar credito, così come poco o nulla vale la dottrina dell'arte come imitazione della natura, la quale, specie per alcune arti come la musica e la poesia, non ha proprio alcuna ragion d'essere.

Croce nella grande *Estetica* si confrontava ancora con le concezioni dell'arte in ambito positivistico[5]. Nelle successive tappe di riflessioni sul bello e sulla poesia egli, pur senza cambiare nel fondo l'impianto di una teoria dell'arte né fisiologica né metafisica, lasciò entrare prepotentemente nella sfera teoretica il tema del sentimento (l'intuizione pura è sempre intuizione lirica) insieme con il carattere universale della poesia, il suo afflato cosmico e l'impronta di totalità che la segna profondamente. «Non l'idea – così un celebre passo del *Breviario* – ma il sentimento è quel che conferisce all'arte l'aerea leggerezza del simbolo: un'aspirazione chiusa nel giro di una rappresentazione…»[6]. Ora, unità di intuizione ed espressione è proprio la Natura,

[4] Ivi, p. 14.
[5] B. CROCE, *Estetica* [1902], edizione a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1990.
[6] B. CROCE, *Breviario di estetica* [1913], edizione a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1990, p. 45.

stigma evidente di un passaggio dal non essere all'essere (*poiesis*), che è sempre frutto di creazione (Platone). Croce non identificò pertanto la poesia con il sentimento immediato, come accade in detestabili, diceva, sofismi accademici e professorali. Conferiva piuttosto al sentimento il compito "naturale", benché non naturalistico, di far nascere l'espressione dall'oscura provenienza di un fondo abissale, dal caos o dal "niente" della corporeità sconosciuta alla comprensione vigile dell'intelligenza umana. La poesia, dirà nel '36, compie il "miracolo" della metamorfosi del sentimento in una sorta di chiave di volta dell'umano, sicché nelle varie forme dell'arte accade la conoscenza dell'individuale nella dimensione allargata dell'intera umanità. Croce era ben lontano dal leggere nella natura il nemico (*la nature: voilà l'ennemi*), fuori e contro lo spirito, meccanica e materiale, pietrificata in virtù delle operazioni di un intelletto kantianamente fenomenico.

La natura, quella *vera*, è espressione esemplare di un'epica e di una drammatica del sentimento. «Un velo di mestizia par che avvolga la Bellezza» ed è «il volto stesso della Bellezza»[7]. Il sentimento della poesia è *naturaliter* la malinconia, tolta all'umor nero di aristotelica memoria, e tuttavia catarsi nella conciliazione degli opposti che in essa si agitano. Non è di necessità poeta il malinconico depresso, così come non saranno la malattia e la follia a spiegare il produrre artistico. Ma Baudelaire, che giurava sull'arte pura, confessò di aver messo nella sua opera e in quel libro atroce, *Les fleurs du mal*, tutto il suo odio, le sue passioni, il cuore, la tenerezza, la religione[8]. Goethe, dopo il *Werther*, diceva di sentirsi come liberato, pronto a nuova vita, guarito, risanato. Heine ironicamente soggiungeva, per dar forza a quel che riteneva essere solo un paradosso: «La malattia è certamente la ragione ultima di tutto l'impulso alla creazione: creando, potevo guarire; creando mi guarii»[9]. Quel buio da cui emerge la *poiesis*, secondo Croce, non solo non è inesistente ma rappresenta un fuoco eterno che alimenta il movimento e dunque anche ogni creazione. Fuor di metafora, non vale alludere al brulichio confuso di una perenne

[7] B. CROCE, *La Poesia* [1936], Bari, Laterza, 1966, p. 14.
[8] Ivi, p. 183.
[9] Ivi, p. 184.

insoddisfazione, né all'inconscio del desiderio inappagato. La poesia è un sentimento essa stessa, è la divina esperienza dell'intero nel particolare, la dialettica nella forma prelogica dei conflitti interiori: in altri termini, potrebbe dirsi il "senso del terrestre"[10] nella dimensione laica della trascendenza.

### *Dalla natura alla storia*

Difficile stabilire se sia stata l'arte a suggerire al Croce il concetto della storia come storicità, oppure se sia accaduto proprio il contrario, che cioè l'esordiente filosofo, avendo chiarito a se stesso il tema della storia nel corso della stesura della Memoria accademica, provò a delineare un abbozzo di teoria del bello ispirata a essa almeno nel suo nocciolo teoretico.

Non è, tuttavia, neppure il caso di stabilire primati o primogeniture. Quel che invece è possibile indicare senza indugio è il nome dell'Autore che in quegli anni fu tra i suoi maestri ideali, il conterraneo Giambattista Vico, che certo assai per tempo fu il pensatore più prossimo ai giovanili interessi di studio di Croce. Questi lo definì "primo scopritore della scienza estetica" e al Vico interprete della storia umana dovette rifarsi quanto al significato etimologico della natura (dal latino *nascor*), che è 'nascimento' di qualcosa in certi tempi e con certe guise[11]. Che dire, poi, della quasi letterale assonanza tra la sentenza vichiana secondo cui il mondo delle nazioni è stato fatto dagli uomini, pur con l'aiuto naturalissimo della provvidenza, e la fulgida affermazione del giovane Croce nella discussione *Intorno alla filosofia della storia*: «La storia la facciamo noi stessi, tenendo conto, certo, delle condizioni obiettive nelle quali ci troviamo, ma coi nostri ideali, coi nostri sforzi, con le nostre sofferenze, senza che ci sia consentito scaricare questo fardello sulle spalle dei Dio o dell'Idea»[12].

---

[10] Rinvio a R. FRANCHINI, *Il senso del terrestre*, in ID., *Il diritto alla filosofia*, Napoli, SEN, 1982, pp. 57-76.
[11] G. B. VICO, *Scienza nuova*, 1744, libro I, sezione II, degnità XIV.
[12] B. CROCE, *Primi Saggi*, op. cit., pp. 67-68.

Il fulcro teoretico riguardò quel venir fuori dal niente di cause determinanti, che tuttavia non è il vuoto del sensibile negato. Il passaggio dal non essere all'essere (opposti e al tempo stesso diversi) è sempre frutto di creazione (Platone: *Simposio* e *Sofista*). La tradizione latina lasciò anch'essa un segno indelebile nel cuore del pensiero occidentale con l'*inventio* del termine "*natura*", che tra-duceva la *physis* con tutto il peso semantico della parola greca, che alludeva alla possibilità dell'essere stesso di inaugurare e di iniziare, originando quel che diciamo inedito, nuovo, imprevedibile. Nelle radici arcaiche del concetto di "natura", attraverso le mutazioni del linguaggio nella fedeltà alla terra della tradizione greco-latina, sta il senso profondo della storicità come potenza d'essere, sinonimo dell'esistenza individuale e, se si vuole, della vita stessa come capacità di cominciamento e di trasformazioni anche epocali.

Storia, vita, esistenza, e la verità stessa, portano incisa l'impronta del cambiamento, della possibilità di altre nascite[13]. La storia è pensabile in uno con il cammino dell'esistenza individuale tra attese e speranze nel compito di trasportare il passato nel futuro. Altro è, però, la storia del mondo nella tesi cristiano-moderna di un processo che ha ritmi soltanto ex post descrivibili, e per di più nell'ipotesi meta-umana di un disegno suffragato dalla fede nella perfezione dell'eterno. È la Storia che schiaccia gli individui, che macina eventi in un cammino trionfale o catastrofico a seconda degli umori dei tempi, che incute il sentimento innegabile dell'impotenza al cospetto del Tutto. Croce invece provò sin dall'inizio a pensare la storicità della storia come mobilità dell'eterno (il tempo secondo Agostino), come il divenire in cui ogni istante può nascere qualcosa di nuovo che mai potrà dirsi derivato meccanicamente o semplicemente determinato da quel che lo ha preceduto. La storia, scriveva Carlo Antoni intendendo a fondo l'intenzione di Croce, rivela in ogni suo punto forze creatrici di verità, di bellezza, eticità, utilità, «forze che sono spontanee, libere, in cui permane un positivo valore»[14].

---

[13] Una meritoria rilettura dell'opera di Croce, attraverso singoli lemmi e per mano di vari autori, è proposta nel recente *Lessico crociano*, a cura di R. Peluso, Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2016.

[14] C. ANTONI, *L'idea di esistenza in Hegel* [1947], in ID., *L'esistenzialismo di M. Heidegger*, a cura di M.

La storia così intesa è, dunque, più vicina alla Natura che non alla perfezione di uno Spirito che le si contrapponga. E difatti in Croce proprio la vita spirituale assume connotati nuovi, "moderni", congedando la visione teologica di una realtà sovrumana, in favore della forma umanissima di un principio di creazione sulla base della spontanea attività delle categorie conoscitive e pratiche. Queste sono, infatti, matrici di vita e di comprensione del significato, e al tempo stesso "potenze del fare" nell'operosità etica in cui consiste la coscienza morale di ognuno. Val la pena considerare qui, nella concezione crociana dello spirito e della natura (dello spirito che è natura, come si vedrà più oltre), l'opzione per il Moderno, al quale il filosofo legò strettamente la sua filosofia dei distinti.

Lo scritto più significativo in proposito è *Le due scienze mondane. L'Estetica e l'Economica*, inserito nella prima edizione degli *Ultimi saggi* del 1935, non per caso una raccolta di scritti prevalentemente dedicati alla teoria dell'arte e al valore della poesia. La frattura culturale tra medioevo e modernità fu dovuta al maggiore accento posto da quest'ultima sul terrestre, sul mondano, sul profano: fenomeno efficacemente definito da Croce vera e propria «redenzione della carne»[15]. La Politica e l'Estetica hanno espresso lo spirito della modernità allorquando hanno preso congedo dalla trascendenza, maturando nella consapevolezza del loro carattere "laico", diabolico e satanico, ironizzava Croce, agli occhi di gente devota e di candidi fraticelli. Di fatto, le due scienze mondane hanno ridato dignità al "senso", esorcizzato in epoca medievale, rivendicando il sensibile e l'intuitivo nella logica del conoscere e nella prassi della vita vissuta. Il Rinascimento non fu forse il ritrovamento della natura nell'antichità greco-romana? E la Riforma, analogamente, cercò il cristianesimo evangelico e trovò il libero pensiero. Redenta fu la vita come vita, l'amore terreno in tutte le sue forme. Sicché il senso si spiritualizzò, mentre lo spirito si sensualizzava, incidendo nel processo di mondanizzazione della morale, della logica, della politica. Il punto più felice di questo luminoso schizzo dell'età

---

Biscione, Napoli, Guida, 1972.

[15] B. CROCE, *Le due scienze mondane. L'estetica e l'economica*, in ID., *Ultimi Saggi* [1935]. Rinvio al volumetto *Breviario di estetica*, a cura di G. Galasso, op. cit., pp. 171-77.

moderna è quello in cui Croce scrive: «Tutti i maggiori concetti della filosofia moderna si legano così strettamente a quelle due nuove scienze, senza le quali non si sarebbe formata, in contrasto con la logica intellettualistica o dell'universale astratto, la logica speculativa e dialettica o dell'universale concreto…»[16]. Il favore crociano per il Moderno prevedeva, dunque, una rilettura del tempo nuovo in chiave logico-teoretica, nell'ottica della messa in crisi dell'intellettualismo che per lo più ne ha rappresentato tradizionalmente l'elemento centrale. Croce scevera nella modernità il positivo di una duplice attività dello spirito umano: l'una governata dalla finalità interna, l'altra sottomessa alla causalità; l'una vivente, l'altra meccanica: fu merito dei moderni se il rifiuto di un doppio ordine di realtà consentì di concepire la distinzione logica per eccellenza, quella tra l'atto classificatorio e la conoscenza storica, tra la generalizzazione astratta e la percezione dell'ineffabile individualità. La *Logica* del 1909, ora è ancora più chiaro, non riprese la conflittualità tipicamente tedesca tra le scienze della natura e le scienze dello spirito, separate per oggetto e per metodo, ma intese porre una questione di verità, teoretica e gnoseologica, nel gesto innovatore della distinzione tra il pensiero storico e l'uso pratico-economico delle operazioni schematizzanti[17]. L'osservazione vivente della realtà può riguardare, allora, anche le "scienze della natura", se in esse si vuol dare rilevo all'individuale e al concreto. Nasceva, così, la tesi principe del futuro storicismo crociano: «la realtà, e la vita, è storia e nient'altro che storia»[18].

[16] Ivi, pp. 177-78. Sul concetto di Moderno si veda il mio saggio *Lo spirito della modernità in Croce*, in R. VITI CAVALIERE, *Storia e umanità. Note e discussioni crociane*, Napoli, Loffredo, 2006, pp. 109-24.

[17] B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro* [1909], Edizione Nazionale a cura di C. Farnetti, con una nota di G. Sasso, Napoli, Bibliopolis, 1996. L'uso degli pseudoconcetti non svilisce la natura e neppure la scienza, rispecchiando in pieno la riflessione sulle scienze matematiche e fisiche di quegli anni di inizio secolo ventesimo.

[18] B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* [1938], Edizione Nazionale a cura di M. Conforti, con una nota di G. Sasso, Napoli, Bibliopolis, 2002, in particolare *Lo storicismo e la sua storia*, cap. I: *Il suo carattere proprio e l'inizio dell'età che fu sua*.

***La natura come storia***

Emblematico il saggio di Croce dal titolo *La natura come storia senza storia da noi scritta*, uscito sulla «Critica» e poi inserito tra le pagine finali della *Storia come pensiero e come azione* nel 1938. A coloro che, nel pensiero comune e in dottrina, volentieri rifiutano la storicità alla natura, intendendola come il complesso degli esseri inferiori all'uomo in spregio assai poco francescano per gli esseri naturali, Croce opponeva la tesi della Natura che è spiritualità anch'essa e dunque storia. Ciò perché non è concepibile una parte della realtà che non sia storia, né è concepibile una storia che si svolga meccanicamente e non spiritualmente. Non esiste, infatti, criterio plausibile per distinguere la storia dell'umanità dalla storia della natura.

La cosiddetta natura non può non avere coscienza, scriveva Croce, per paradossale che suoni questa affermazione. La storicità non si nega agli esseri naturali e certo non si nega ai popoli primitivi, altrimenti si correrebbe il rischio (tante volte corso) di escludere a catena dalla storia genti straniere, classi ritenute inferiori, donne e uomini senza patria. Alla storicità della natura corrisponde, tuttavia, una *storia non scritta* per il semplice motivo che non sarebbe sorretta da un bisogno di azione nel presente, se per storiografia deve intendersi, come Croce riteneva dovesse farsi, la storia pensata. Egli formulava, allora, l'auspicio che il pensiero storico si emancipasse dal naturalismo, dalle false storie e dalla metastoria di un'antiquata metafisica[19].

Trovò una sponda di grande interesse nei lavori del giovane antropologo Ernesto de Martino il quale, nei primi anni Quaranta, progettò la fondazione di un'etnologia storicistica, muovendo dalla critica radicale all'impostazione naturalistica di un Lévi-Bruhl, allo scopo di realizzare un'etnologia "interpretativa" sin sulla soglia di una vera e propria «filosofia dell'esistenza»[20]. D'altronde, lo stesso Croce negli anni Trenta aveva in più occasioni teorizzato la storiografia etico-politica proprio in contrasto con quelle narrazioni etnicistiche che pretendono di sostituire ai valori

[19] Ivi, *Prospettive storiografiche*, cap. VI: *La natura come storia senza storia da noi scritta*.
[20] Il libro di Ernesto de Martino era uscito nel 1941 con il titolo *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, per Laterza.

morali e ideali il rozzo naturalismo di una lotta tra animali da preda[21]. Andava escluso e rigettato un modello antropologico esclusivamente orizzontale, che si sarebbe rivelato del tutto consono a un'umanità bloccata nell'ordine politico fondato sulle basi naturalistiche della terra e del sangue di appartenenza[22]. Oggi ci appare davvero liberatorio il concetto crociano di Natura in uno con lo studio demartiniano dei popoli primitivi, che lasciava emergere con straordinaria efficacia il processo di strutturazione dell'umano nel rapporto intimo col mondo fino all'affermazione del Sé come soggetto autonomo e spontaneità creatrice.

De Martino dovette al magistero di Croce, con il quale ebbe anche incomprensioni radicali e un dissenso profondo sul piano strettamente politico, se fu filosofo nel profondo, concependo l'esistenza come inauguralità e potenza d'essere, elementi basilari di una teoria della storia che è novità e rinnovamento perpetuo. Colpisce ancor oggi, nel vasto lavoro scientifico di De Martino, la rinuncia al metodo naturalistico della scienza etnologica fatta in nome del carattere peculiare della storiografia che nei riguardi del mondo primitivo dovrà essere capace anche di riflettere, mentre descrive, e di leggere nell'intimo di tempi lontani e misteriosi alla maniera che fu quella geniale di Giambattista Vico[23]. De Martino rifuggì, infatti, da ogni idoleggiamento dell'arcaico che sarebbe stato antistorico, né trovò rifugio nel primitivo al riparo dalla crisi dell'Occidente coeva al Novecento. Non fu spinto, peraltro, da interesse teologico in cerca del primo logo, della prima parola, del primo vagito della realtà umana. Fu attratto, all'interno del processo storico, da quelle istanze che hanno consentito l'opzione umana, avviando un processo di individuazione e costruendo l'esserci nel mondo come presenza il più possibile

[21] Ai primi del 1933 in una lettera a Charles A. Beard, presidente dell'"American Historical Association", Croce scriveva che la storiografia etico-politica da lui sostenuta mirava a vanificare due false storiografie: la concezione materialistica della storia e la concezione etnica o razzistica. L'una considera i valori morali semplici maschere degli interessi economici, l'altra li sostituisce con pretesi valori naturalistici quasi la storia fosse lotta di cani e gatti o di varie specie di animali da preda. Si veda il mio saggio *Una lettera "americana" di Benedetto Croce*, in R. VITI CAVALIERE, *Saggi su Croce. Riconsiderazioni e confronti*, Napoli, Luciano, 2002, pp. 157-65.

[22] Mi riferisco al modello antropologico su basi ontologico-esistenziali descritto da Heidegger nella sua opera maggiore, *Essere e Tempo* [1927].

[23] Rinvio al mio *De Martino e Vico*, in R. VITI CAVALIERE, *Saggi sul futuro. La storia come possibilità*, Firenze, Le Lettere, 2015, pp. 167-93.

garantita[24]. «Credere nella storia mi ha fatto sentire più vicino a Dio»: così scriveva in una lettera al suocero Vittorio Macchioro nel marzo del 1936[25], prendendo congedo definitivamente da false credenze fino ad allora nutrite nel fascismo o in stravaganti esoterismi.

Nel saggio crociano del '38 si poneva, infine, la questione dell'inizio della storia umana, tema naturalistico per definizione, perché in senso "storiografico" la storia comincia ogni volta che la si conosce parzialmente in vista dell'azione individuale. L'*analogon* della storiografia naturalistica è la scienza dell'uomo trattato come fenomeno d'analisi da laboratorio, in psicologia, in linguistica, in certi aspetti della giurisprudenza. Ciò non toglie che l'intero cammino dell'umanità possa essere narrato valendosi di "formule tautologiche" come "evoluzione", "passaggio dall'indistinto al distinto", "lotta per la vita", "vittoria del più forte". Una pseudo-storia, immaginosa e fantasiosa, che congiunge in un'unica serie la nebulosa originaria alle forme politiche e sociali dell'Europa moderna[26].

Maestro indiscusso della Natura come storia senza storia da noi scritta fu per Croce quel Giambattista Vico che si provò a scendere «dalle nostre nature ingentilite a quelle affatto fiere ed immani», primitive e preistoriche, «le quali ci è affatto negato immaginare e solo a gran pena è permesso di intendere»[27]. Vico fu tra i primi a convertire la preistoria in storia, cosa che non è da tutti, che richiede un metodo comparativo e soprattutto esige la convinzione che in un'età così remota siano nascoste disposizioni che sono ancor oggi presenti nel profondo dell'animo di esseri acculturati e ragionanti. Nei "bestioni" vichiani si intravede una favilla divina, che al suo risveglio dette luogo al linguaggio, alle famiglie, alla religione. In tal modo la preistoria si è potuta mantenere dentro l'umanità, rifiutando non già origini animalesche ma la bestialità di atteggiamenti radicalmente disumani.

---

[24] Cfr. E. DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* [1948].
[25] Cfr. *Le intrecciate vie.* Carteggi di Ernesto De Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni, Pisa, Edizioni ETS, 2015.
[26] B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., cap. citato.
[27] G. B. VICO, *Scienza nuova*, 1744, § 378.

***Natura che è vita***

Il verso di Hörlderlin, posto qui in epigrafe, allude alle fasi regressive o di decadenza nelle cose umane quando una sorta di ibernazione radicale pare che corroda alla base la possibilità di altre fioriture. E, tuttavia, la Natura suggerisce il volgersi delle stagioni (una sorta di necessità strutturale) che è affine al "progresso" in senso spirituale, secondo il quale ogni cosa non può non nascere da un fondo negativo o dal cosiddetto irrazionale nella storia. Lo spirito è più vicino alla natura di quanto non si voglia ammettere. Gli inverni nella storia si succedono con maggiore frequenza di quanto non ci si aspetterebbe o non si vorrebbe che accadesse. È la "legge" della dialettica, che, se non è la regola estrinseca del susseguirsi di epoche progressive e regressive, pure è il ritmo inevitabile del cammino umano. Tra Spirito e Natura c'è un'intima cospirazione di significati. L'uno penetra nell'altra, scoprendone il nocciolo, svelandone la corteccia e forse l'intera sostanza. In Croce ancora traspaiono i pensieri di spiriti magni come Spinoza e Goethe, e il fascino pagano dell'unità di uomo e dio, dell'animalità e del divino nel cerchio dell'immanenza abitato da forme di vita superiori per capacità e destinazione. Alla natura si deve la nascita che è originalità assoluta, emblema dell'arte e della storia, vale a dire l'opposto del meccanismo di processi ripetitivi.

Nel libro del '38, *La storia come pensiero e come azione*, Croce si interrogava con rinnovata inquietudine, dati i tempi che volgevano al peggio, sull'immane potenza del negativo, sul cosiddetto irrazionale nella storia e sulla "materia" vitale che scorre sotto la civiltà, la quale è sempre al tempo stesso incremento di vita morale. Scriveva: «La vitalità non è la civiltà e la moralità, ma, senza di essa, alla civiltà e alla moralità mancherebbe la premessa necessaria, la materia vitale da plasmare e indirizzare moralmente e civilmente; sicché alla storia etico-politica verrebbe meno il suo proprio oggetto. E la vitalità ha, coi suoi bisogni, le sue ragioni, che la ragion morale non conosce»[28]. Si evocava un abisso turbolento, recondito e misterioso nei suoi processi, insondabile e sconvolgente per definizione, come una

[28] B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., *Storiografia e politica*, cap. I: *Il cosiddetto irrazionale nella storia*.

forza che agisce nel sottosuolo pronta a scatenarsi per tutto travolgere inaspettatamente al di là del bene e del male. Nel corso del medesimo capitoletto, in pagine precedenti, Croce aveva presentato ben altro spettacolo della storia, che allo sguardo dello storiografo intelligente non può non presentarsi come un misto di negativo e positivo, sino al punto di escludere che la narrazione del passato debba indugiare sulla decadenza e sulla morte, se è vero che proprio da esse si vedrà germogliare nuovi frutti. Roma decade e l'Impero va in frantumi, ma non è forse vero che nella società malata della fine del potere imperiale cresceva la civiltà cristiana, fugando il fantasma storiografico della decadenza senza scampo? Non è forse vero che, dopo flagelli naturali come un terremoto, inondazioni o pestilenze, si narrano nell'immediato seguito, accanto al dolore e all'orrore, strategie di difesa e tutte quelle pratiche di ricostruzione da attivare con generosità e spirito di solidarietà? La storia è sempre storia della vita o della vitalità, di questa forza "irrompente e prepotente", da educare e non da fiaccare. Chi ne parla non ha certo intenzione di schierarsi a favore della rozzezza e della violenza. Altra cosa è, dunque, l'atteggiamento di coloro che idoleggiano la forza che è violenza ed esaltano il cattivo ideale di uomini o di popoli che esprimono la forza brutale, la bestialità di fiere o di animali da preda, deprivati del fine umanistico della cultura e della civiltà[29].

Il fondo oscuro, abissale, in cui Croce collocava faustianamente il regno delle Madri è l'*habitat* naturale delle categorie dello spirito teoretico e pratico, principio di nascita e principio di distruzione, qualcosa di irrazionale che può sfuggire del tutto al controllo della ragione e al tempo stesso forza formatrice che della ragione ha bisogno per plasmare altra vita e nuove esperienze. E tuttavia il Vitale, che non è un fattore naturalistico, ha in sé i caratteri del *daimon*, del demoniaco, del quale è possibile fare l'apologia senza incorrere nella perdizione assoluta.

Nel 1943 presso Laterza Croce pubblicava in traduzione italiana il piccolo saggio di filosofia morale *Apologie des Teufels* di G. B. Erhard, con una sua nota critica assai significativa. Il testo, opera originale di un autore tedesco della scuola di

[29] *Ibidem.*

Kant, era uscito a Jena nel 1795[30]. Croce ne trasse spunto per riflettere ancora sulla dialettica della vita morale e sulla funzione del negativo, ora rappresentato da quel "cattivo soggetto" che non è poi così brutto come lo si dipinge. Se per assurdo il diavolo si redimesse, potrebbe salvarsi come persona, teologicamente, non come concetto filosofico, pena l'annullarsi della vita stessa dello spirito che è natura, dolente e sofferta, malata e bisognosa di risanamento. Nella concezione del demoniaco si annida sempre l'equivoco di un Male contrapposto al Bene, laddove, invece, dove c'è vita c'è contrapposizione e conflitto, tensione e scissione. Il diavolo, di cui si può tessere l'elogio, è profondamente innestato nella natura umana, come l'anticristo che è in noi, come l'ombra del mistero che accompagna ogni luce, come la necessità che si sposa con la libertà. Il mito del diavolo ha fatto più danni che non il diabolico ostacolo che si incontra in più occasioni della vita. E, tuttavia, mai Croce ebbe in mente di esaltare romanticamente gli istinti belluini o la bestialità della guerra fratricida. Scriveva nel *Carattere della filosofia moderna*: «Altro travaglio soffre ora il mondo, tirato come si sente giù verso l'animalità, verso la bruta vitalità che vuol sopraffare e sostituire lo spirito»[31]. Al mito della ferocia personalizzata in mitologiche figure storiche ed extrastoriche Croce opponeva la coscienza morale che non muore, se continua ad aver fede nella civiltà e nell'umanità. In un celebre passo raffigurava la civiltà umana, nella sua estrema fragilità e potenza, con l'immagine del fiore che nasce talvolta sulla dura roccia, che un nembo può strappar via a ogni istante; un fiore che nasce entro condizioni "invernali" di ibernazione radicale e nella contingenza assoluta per la quale si paventano tempeste sempre incombenti. Ciò perché alla civiltà non appartiene l'eterno ma la forza, altrettanto poderosa, dello spirito che produce cose nuove, vere, belle come nuovi frutti per altrettanto nuove stagioni[32].

---

[30] Rimando al volumetto G. B. Erhard, *Apologia del diavolo*, traduzione dal tedesco e con una nota critica di B. Croce, edizione recente a cura di V. Gessa Kurotschka e R. Viti Cavaliere, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001.

[31] B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna* [1941], a cura di M. Mastrogregori, Napoli, Bibliopolis, 1991, in particolare *L'ombra del mistero*, p. 40.

[32] B. CROCE, *Filosofia e storiografia* [1948], Edizione Nazionale a cura di S. Maschietti, Napoli, Bibliopolis, 2005: *La fine della civiltà*, p. 290.

Lo spirito è, dunque, per tanti aspetti natura, anche nel senso che promuove lo sradicamento dalla natura, sino a strappare ogni volta le radici, pur importanti, dal buio di fantomatiche mitologie irrazionalistiche per farle germogliare nel terreno comune dell'umana ragione.

*Renata Viti Cavaliere*

## *Croce e la dialettica della libertà*
## *Intervista a Paolo Bonetti*

Paolo Bonetti è stato professore di Filosofia morale presso l'Università di Cassino e di Bioetica in quella di Urbino. Esperto di liberalismo italiano, della storia del Partito Liberale e del Partito d'Azione, Bonetti ha realizzato lavori preziosi su Benedetto Croce. Si pensi almeno a: *Per conoscere Croce* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998) e *Introduzione a Croce* (Roma-Bari, Laterza, 2000). È certamente importante sentire la sua voce ai fini di un'autentica comprensione della filosofia storicistica inaugurata nei primi anni del secolo scorso dal pensatore abruzzese.

*Qual è il contributo decisivo che Croce ha dato alla cultura e alla filosofia?*

L'insistenza sul criterio della distinzione. Pensare significa distinguere: fra arte e filosofia, scienza e fede, politica e morale e altro ancora. Ma distinguere efficacemente non si può senza cercare il rapporto fra ciò che andiamo distinguendo, un rapporto che può essere di sintesi dialettica, ma anche di irriducibile opposizione. In questo caso si arriva anche a quel conflitto dei valori ultimi che Croce ha cercato in tutti i modi di evitare, ma che, alla fine della sua lunga operosità, ha dovuto in qualche modo ammettere.

*Secondo lei può essere considerato un pensatore "cristiano"?*

Su un piano strettamente e coerentemente filosofico, Croce non può essere ritenuto un pensatore cristiano: il rifiuto della trascendenza e della concezione di un'anima-sostanza è stato da lui sempre mantenuto, anche quando ha scritto che non possiamo non dirci cristiani. Quello che possiamo chiamare il suo cristianesimo ha un

accento morale, è la rivendicazione, contro la barbarie totalitaria del Novecento, del primato della coscienza morale nella lotta contro quello che egli ha chiamato l'Anticristo. Si badi bene: non si tratta solo dell'Anticristo fuori di noi, delle tendenze politico-ideologiche che hanno minacciato la nostra libertà, ma di qualcosa di ancora più profondo e intimo che egli non ha esitato a chiamare con il termine religioso di "peccato originale". Questo peccato si manifesta nell'irrisolvibile ambiguità di quella che l'ultimo Croce ha chiamato la "vitalità", distinguendola dalla vecchia categoria dell'utile. Per quanto Croce cerchi di dare anche alla vitalità il carattere di una forma spirituale fra le altre, essa resta ambivalente, indispensabile per la costruzione della civiltà e, al tempo stesso, sua mortale nemica. Nella vitalità crociana c'è, a mio parere, una profonda affinità con quello che Freud ha chiamato il "disagio della (o nella) civiltà".

Il "cristianesimo" di Croce sta tutto, oltre ogni mitologia religiosa, nel suo richiamo alla potenza dello Spirito capace di ricreare, dopo ogni distruzione, quello che l'irredimibile "peccato originale" dell'umanità tende incessantemente a distruggere. Come si vede, dietro la terminologia religiosa adoperata da Croce, c'è il problema, sempre attuale, di una "vita" che eccede e sconvolge le forme dello Spirito nel momento stesso in cui le nutre. Quello che noi chiamiamo civiltà o cultura affonda le sue radici nel terreno friabile di forze oscure di cui possiamo a ogni istante perdere il controllo.

*Che legame intercorre tra il nesso circolare dei distinti, la dialettica degli opposti e la funzione «pseudoconcettuale» delle attività empiriche?*

Le confesso che il problema della natura degli pseudoconcetti nella filosofia crociana non mi ha mai particolarmente appassionato. Croce è certamente un pensatore dialettico, che ha respinto da sé ogni forma di astrazione intellettualistica. È un pensatore che, fin dagli inizi della sua riflessione, si è sempre nutrito di storia e di politica e ha avuto fortissimo il senso drammatico delle vicende umane. Come lei sa, Gennaro Sasso sulla natura dello pseudoconcetto e sul suo rapporto (o non rapporto)

con le forme dello Spirito (in particolare con quella economica) ha scritto pagine di grande sottigliezza intellettuale. Ma il punto sostanziale della sua interpretazione del pensiero crociano mi pare che stia in altro, nell'aver infranto l'immagine convenzionale di un filosofo chiuso in un banale ottimismo metafisico, e di questo dobbiamo essergli grati.

*Coglie un nesso inscindibile tra la concezione «religiosa» della libertà e il contenuto teorico-politico formulato dal suo Partito Liberale?*

Croce non è un ideologo del liberalismo ma un filosofo della libertà, e su questo piano va eventualmente discusso. L'unico rapporto che c'è fra la sua concezione della libertà e quello che lei chiama il contenuto teorico del partito liberale crociano (immagino che intenda riferirsi al periodo in cui Croce ne fu promotore e presidente) è quello di un'ispirazione morale a cercare sempre soluzioni nuove e creative ai problemi che le diverse contingenze storico-politiche pongono. In questo senso, negli anni difficili del secondo dopoguerra, il Pli non si mantenne sempre all'altezza dell'ispirazione crociana, tant'è che il filosofo ebbe anche fasi di distacco dalla sua creatura. Ma, fatta salva la natura religiosa della libertà, Croce, su un piano strettamente politico, fu sempre un realista e un pragmatico e si rifiutò di far coincidere il suo liberalismo con un determinato regime economico o con specifiche istituzioni giuridiche.

Questo atteggiamento gli è stato spesso rimproverato da coloro che sposano la tradizione del "liberalismo classico", quella, per intenderci, che si rifà ai Locke e ai Montesquieu e che oggi viene rivendicata, a torto o a ragione, da molti neoliberali. Ma, ripeto, Croce era un filosofo nutrito di storia e di saggezza politica e sapeva benissimo che la realtà è troppo complessa per rientrare negli schemi dei giuristi e degli economisti. Certo, credeva nel valore permanente di certe istituzioni che le società liberali si sono date, ma era anche convinto che, quando queste istituzioni non sono più sostenute da una fede attiva nella libertà, non c'è meccanismo giuridico o accorgimento economico che le possa far sopravvivere.

*Nel suo ultimo libro* − Breve storia del liberalismo di sinistra. Da Gobetti a Bobbio *(Macerata, Liberilibri, 2014) − dedica ampio spazio alla breve stagione del Partito d'Azione. Chi ha ragione, in termini filosofici e politici, tra Croce e gli esponenti principali del liberalsocialismo italiano?*

Croce ha condannato duramente il liberalsocialismo di Guido Calogero e ha manifestato perplessità anche nei confronti del socialismo liberale di Carlo Rosselli. Ma ha anche dichiarato ripetutamente, e non solo negli ultimi anni della sua vita e della sua attività politica, che il socialismo riformista e il laburismo erano ormai soltanto delle varianti del liberalismo. Anche qui si coglie il suo realismo politico e il suo rifiuto degli schematismi ideologici. Quello che non poteva accettare del Partito d'Azione e di molti suoi intellettuali che si ispiravano variamente alle teorie che, per comodo, chiamerò liberalsocialiste (anche se c'erano fra di essi consistenti divergenze) era la pretesa di attuare una riforma generale e radicale della società e dello Stato italiani dopo l'esperienza fascista, rompendo con la tradizione gradualista non solo del liberalismo, ma anche del socialismo riformista.

Croce non aveva una concezione pedagogica e moralistica della politica, ma era convinto che molte riforme si potessero e dovessero fare senza rompere la continuità istituzionale dello Stato unitario tanto faticosamente costruito nel Risorgimento da una classe politica di cui si sentiva l'erede. Era per questo un conservatore? Non credo, temeva piuttosto che il "riformismo globale" facesse precipitare il paese in una nuova dittatura. La riprova di questa sua apertura nei confronti di una società che non era e non poteva in alcun modo più essere quella del vecchio liberalismo pre-fascista è data anche dal fatto che molti dei suoi collaboratori e allievi aderirono a quella che è stata chiamata la destra del P. d'A. e che era di ispirazione liberaldemocratica. Ma Croce, me lo lasci dire, diffidava giustamente di un partito di intellettuali di grande spessore morale, ma non di altrettanta sapienza politica, come le vicende accadute poi hanno puntualmente confermato.

*Croce riesce a svincolarsi dal panlogismo hegeliano?*

Quello che ho già detto sulla questione della "vitalità" è la migliore dimostrazione della diversità della filosofia crociana da quello che è stato chiamato il panlogismo hegeliano, definizione sulla quale ci sarebbe molto da ridire, ma non è questa la sede adatta. Non si dimentichi che Croce arriva alla filosofia dopo un lungo apprendistato filologico e alcune significative prove storiche, come il saggio sulla rivoluzione napoletana del 1799, che incontra poi il marxismo di Antonio Labriola e anche quello eretico di Sorel prima del sodalizio con Gentile, che si avvicina a Vico e ne assorbe profondamente la lezione come, d'altra parte, quella di Machiavelli, che scrive, fra gli anni Venti e Trenta, grandi opere storiche e, per tutta la vita, si dedica allo studio della poesia e della letteratura. Poteva con queste esperienze perdersi nei meandri del panlogismo?

*Perché, infine, il filosofo più importante del nostro Novecento non riesce a far presa nelle accademie?*

Perché di accademico, anche se con qualche accademia ha collaborato per tutta la vita (si pensi alla Pontaniana), Croce non ha proprio nulla, a cominciare dal linguaggio. Non era un filosofo di professione, e per lui la filosofia era solo preparatoria alle concrete indagini storiche nei vari campi del sapere umanistico. Scriveva usando il meno possibile quei termini gergali del linguaggio filosofico di cui si dilettano tanti professori di filosofia, che sono ferocemente autoreferenziali e sembrano scrivere esclusivamente per se stessi e per i loro colleghi. Una volta Croce disse che, se da un libro di poesia, di narrativa o di storia, per quanto mediocre, c'è sempre qualcosa di buono da prendere, in molti libri di filosofi non c'è assolutamente nulla da salvare e non vale la pena di perdere tempo con simili letture. Croce ha più volte dichiarato con orgoglio di aver messo da parte il gran problema dell'Essere che da millenni tormenta i filosofi di professione e li induce spesso all'uso di un linguaggio oracolare. Alle astruse vicende dell'Essere che, ahimè, nonostante le sue previsioni, son tornate di gran moda anche in tempi recenti, preferiva la concretezza

dei problemi particolari – di arte, di politica, di scienza, di morale − che sorgono spontaneamente dall'esperienza di ciascuno di noi. Insomma, preferiva la Vita.

*Francesco Postorino*

## Contatti

Per autori e opere fino al ’500: quintiliani@diacritica.it o panetta@diacritica.it
Per autori e opere dal ’600 ai giorni nostri: panetta@diacritica.it

Redazione: via Tembien, 15 – 00199 Roma (RM)

Per informazioni: info@diacritica.it o panetta@diacritica.it

## Gerenza

*Direttore responsabile:*

Prof. Domenico Renato Antonio Panetta (giornalista pubblicista ed ex professore di Scienze sociali presso "Angelicum" – Pontificia Università San Tommaso d'Aquino di Roma)

*Editore*:

Prof.ssa Anna Oppido, via Tembien n. 15 – 00199 Roma

Impresa individuale, iscrizione R.I. Roma REA n. 1431499 P. I. 13834691001

*Redazione*:

Via Tembien n. 15 – 00199 Roma

Recapito telefonico: 06/96842360

Mail: info@diacritica.it o panetta@diacritica.it

Registrazione Tribunale di Roma: n. 278/2014 del 31/12/2014

Iscrizione ROC: n. 25307

Codice ISSN: 2421-115X

Codice CINECA: E230730

*Provider*: Server Plan Srl con sede in Via G. Leopardi 22 - 03043 Cassino (FR)

*Webmaster*: Daniele Buscioni